

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA SPÉCIFICITÉ DE L'HUMAIN DANS LE VIVANT:
ENTRE CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ,
POUR UNE COMPRÉHENSION DE L'ARTICULATION NATURE/CULTURE CHEZ
MICHEL FREITAG ET CORNELIUS CASTORIADIS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
LOUIS-GILLES GAGNON

MAI 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier tous les professeurs du département de sociologie de l'UQAM qui ont participé de près ou de loin à mon développement intellectuel et qui ont su me transmettre leur passion pour la sociologie : Michel Freitag, Jean-Guy Lacroix, Jacques Mascotto et Dario de Facendis. J'aimerais plus particulièrement remercier Jean-François Côté pour ses judicieux commentaires, ainsi que mon directeur Jean-François Fillion qui m'a guidé avec patience et encouragement.

Je voudrais aussi remercier ma famille : mon frère Jean-Daniel, mon Père Jean-Gilles et ma mère Thérèse qui m'ont supporté sans questions, même à des moments où mon avenir sociologique pouvait sembler incertain.

J'aimerais également remercier mes collègues de la bibliothèque de Verdun et du département de sociologie de l'UQAM, plus particulièrement Alexandre Laplante et Nicolas Haek qui ont stimulé mon zèle sociologique à travers nos interminables discussions.

Finalement, merci à Anne qui a été une partie intégrale de ce mémoire, tant moralement qu'intellectuellement et qui, comme Marx avec Hegel, m'a refait marcher sur les pieds quand j'essayais de marcher sur la tête.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
Conceptions historiques de l'articulation nature/culture.....	1
La conception de l'humain dans la « synthèse néodarwinienne ».....	2
Refus du néodarwinisme : le retour de l'ontologie.....	5
La conception dualiste de la spécificité de l'Homme et son dépassement.....	7
Deux auteurs pour une conception dialectique de la spécificité de l'Homme : Michel Freitag et Cornelius Castoriadis.....	10
Le rapport d'objectivation et la médiation comme modalité de compréhension de la spécificité de l'Homme.....	12
Synthèse du développement.....	14
PREMIÈRE PARTIE	
L'ANIMALITÉ COMME MODE D'ÊTRE AU MONDE.....	15
CHAPITRE 1	
ONTOLOGIE ET ÉVOLUTION.....	16
1.1 Rapport d'objectivation, médiation et monde pour-soi.....	17
1.2 La réalité comme ontogenèse.....	22
1.3 Le statut de la connaissance dans l'ontologie réaliste-dialectique.....	26
CHAPITRE 2	
LE VIVANT.....	30
2.1 Michel Freitag : les « niveaux de conscience » du vivant et l'objectivation sensori-motrice.....	31

2.2 Cornelius Castoriadis : le vivant comme pour-soi et la fonctionnalité de la psyché animale.	44
a) La pensée de Castoriadis.	44
b) Le vivant en tant que pour-soi.	47
c) La fonctionnalité de la psyché animale.	54
d) Incidences sur la conception de l'évolution.	56

DEUXIÈME PARTIE

L'HUMANITÉ COMME MODE D'ÊTRE AU MONDE.	58
---	----

CHAPITRE 3

LE SYMBOLIQUE COMME SPÉCIFICITÉ DE L'HOMME DANS L'ŒUVRE DE MICHEL FREITAG.	59
3.1 Le soubassement animal de l'homme : retour sur l'objectivation sensori-motrice et les moments formels de l'activité d'un sujet dans le monde.	61
3.2 L'objectivation symbolique : langage et culture.	63
3.3 Histoire et société : la régulation et la reproduction.	70

CHAPITRE 4

L'IMAGINAIRE RADICAL COMME SPÉCIFICITÉ DE L'HOMME DANS L'ŒUVRE DE CORNELIUS CASTORIADIS.	78
4.1 Soma et psyché.	81
4.2 Le développement psychogénétique : de la monade à l'individu social.	86
a) La phase monadique.	88
b) La phase triadique.	91
c) La phase œdipienne et l'intégration de l'enfant à la société.	93
4.3 Société et imaginaire social.	98

CHAPITRE 5

NATURE ET CULTURE CHEZ FREITAG ET CASTORIADIS: ENTRE CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ. 103

5.1 La structure stratifiée de l'objet de la sociologie et les incidences épistémologiques de la critique ontologique du néodarwinisme. 103

5.2 La rencontre entre Freitag et Castoriadis : ébauche d'une appréhension du rapport entre imaginaire et symbolique. 110

a) Freitag et Castoriadis : considérations épistémologiques. 111

b) L'imaginaire et le symbolique. 112

CONCLUSION. 117

Liberté et déterminations. 117

Le respect des formes: vers une nouvelle éthique de la responsabilité. 118

BIBLIOGRAPHIE. 122

RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est de comprendre la spécificité de l'humain en tant qu'il fait intégralement partie du vivant. Pour dépasser le réductionnisme positiviste, nous proposerons une conception dialectique de la nature humaine. Pour ce faire, deux auteurs seront étudiés : le sociologue Michel Freitag et le philosophe Cornelius Castoriadis. Il sera d'abord question d'élaborer la position réaliste-dialectique à travers laquelle nous pourrions interpréter ces deux auteurs dans l'optique de notre problématique. Nous appréhenderons ainsi le rapport d'objectivation comme modalité de compréhension de la subjectivité et de l'évolution. À partir de ce concept central, nous pourrions comparer les modes d'être de l'animal et de l'humain pour les différencier, et ce, chez chaque auteur étudié. Avec Michel Freitag, nous verrons l'objectivation symbolique comme spécificité de l'humain qui est, chez lui, opposée à l'objectivation sensori-motrice de l'animal. Nous verrons ensuite, avec Cornelius Castoriadis, l'imaginaire radical comme spécificité de l'humain. Il sera question des différences entre la psyché animale et la psyché humaine. Nous clôturerons le tout en effectuant une rencontre entre les concepts d'imaginaire et de symbolique propre à chaque auteur.

Mots-clés : Rapport individu/société; Réalisme-dialectique; Rapport d'objectivation; Médiation symbolique; Médiation sensori-motrice; Évolution; Dualité nature/culture; Monde pour-soi; Imaginaire; Imagination; Psyché.

INTRODUCTION

Conceptions historiques de l'articulation nature/culture

L'être humain a toujours pensé son rapport à l'animal. Du coup, il se pense lui-même et établit une séparation qui lui permet de se situer dans la réalité qui se présente à lui. Toute société instaure cette séparation qui organise le monde sous un schème appréhendable pour les sujets qui l'habitent. Pour l'être humain primitif, toute forme perçue possède une âme qui lui est propre. Il vit ainsi dans un monde dont il est très solidaire et y participe au même titre que l'animal, l'arbre ou la pierre. À l'opposé, dans une société traditionnelle, l'humain est unique et séparé du reste du vivant. Sa conception de son rapport à l'animal, qui implique cette séparation et organisation du monde selon une certaine logique, fait inévitablement partie, négativement, d'une tentative d'autocompréhension. Chaque société détient donc un noeud de sens à travers lequel l'humain pensera sa nature en la confrontant à l'altérité qui l'entoure, dont l'animal. De façon plus simple, comme en témoigne l'histoire de la pensée et des civilisations, en pensant l'animal, l'homme se pense toujours aussi lui-même. Ainsi, la question de la nature humaine est une question qui exige une réponse, elle est une question qui doit être objectivée d'une certaine manière par chaque société. Cette question participe à la mise en sens du monde, condition essentielle de l'existence de toute société, constitutive de son maintien et de sa perpétuation.

Avec le développement de la science moderne et l'accroissement de la capacité humaine à disséquer la réalité et à formaliser ces connaissances, la question change de registre. La connaissance devient une valeur en soi et sort de la sphère du sens commun. L'activité scientifique se déploie ainsi à travers des exigences de

scientificité construites autour de la volonté d'atteindre la vérité en expliquant rationnellement la réalité. En d'autres mots, la condition de possibilité culturelle du développement de l'esprit scientifique peut être comprise, pour reprendre la terminologie du philosophe Cornelius Castoriadis, comme volonté de « rendre compte et raison » des phénomènes perçus dans la réalité, c'est-à-dire de la logique de leurs enchaînements, de leurs causes et effets. Cette première norme de rationalité autour de laquelle sont structurées toutes les exigences ultérieures, ainsi que le débat concernant ces règles de l'activité scientifique, signifient deux choses : d'une part que la question du lien entre l'animal et l'homme devient une question strictement formelle à laquelle on se doit de répondre dans des termes scientifiques. Cette question, qui impliquait une interrogation à caractère ontologique sur la nature de l'homme et, de façon complémentaire, sur la nature animale, est ainsi réduite à un questionnement sur le lien logique entre ces deux êtres. Avec la science, c'est donc la question métaphysique de l'essence des choses, auparavant inséparable de la question du lien entre l'animal et l'humain, qui est rejetée, renvoyée à d'autres sphères d'activités humaines. D'autre part, elle signifie aussi que le chemin est maintenant libre à la prolifération d'une multiplicité des points de vue, donc au débat scientifique.

La conception de l'humain dans la « synthèse néodarwinienne »

La question du lien entre les espèces vivantes alimente, à partir du XVIII^e siècle, de grands débats à travers lesquels plusieurs théories s'opposent (fixisme ou transformisme, progressionnisme ou évolutionnisme, etc.¹) afin de lui offrir une

¹ Notons qu'à cette époque tous les scientifiques sont chrétiens, ce qui ne les empêche pas de débattre de façon scientifique. À ce sujet voir : Thomas Lepeltier, *Darwin hérétique. L'éternel retour*

réponse valable supportée par des preuves empiriques. Comme nous le savons, c'est un certain type d'évolutionnisme, le darwinisme, qui devient le paradigme communément admis après la parution de *L'origine des espèces* de Charles Darwin, dans lequel l'auteur élabore une théorie qui stipule non seulement que l'homme est le résultat biologique de l'évolution des espèces, mais que le moteur de cette évolution est la sélection naturelle. Cent cinquante ans plus tard, le darwinisme reste la théorie que la communauté scientifique, et une grande majorité de la population non scientifique, accepte comme ayant fourni les réponses à ce questionnement sur la place de l'homme dans le vivant. De plus, d'après plusieurs articles parus² en l'honneur du 150^e anniversaire de publication du livre en question, les avancées scientifiques récentes (principalement dans le domaine de la génétique) nous confirmeraient de façon encore plus certaine la validité du darwinisme, c'est-à-dire de *l'évolution par sélection naturelle*.

Cette vague d'intérêt actuelle pour le darwinisme met de l'avant des théories issues de l'école de pensée néodarwinienne, école qui, tout en restant dans la problématique ouverte par Darwin, change les modalités de son appréhension. Dans ces contextes de célébration de l'œuvre de Darwin, Richard Dawkins³, que nous considérons comme le représentant le plus populaire du néodarwinisme, publie *The Greatest Show on Earth* afin d'enfoncer le clou final au cercueil des arguments spirituels qui comme nous verrons s'opposent encore à l'évolution. Pour résumer rapidement, le néodarwinisme représente la rencontre entre les idées de Darwin sur l'évolution et la génétique moderne. L'histoire du néodarwinisme est donc l'histoire

du créationnisme, Paris, Seuil, 2007.

² Mathieu Perrault, « L'année Darwin », *La Presse*, 4 janvier 2009, p. C2. David Quammen, « Bicentenaire de Darwin », *National Géographic*, numéro 113, février 2009. Ce numéro particulier de la revue est intitulé « De Darwin à la génétique ».

³ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, New York, Oxford University Press, 1976. Richard Dawkins, *The Greatest Show On Earth, The Evidence For Evolution*, New York, Free Press, 2009.

de cette rencontre qui débute avec la réfutation du caractère héréditaire des acquis effectuée par Auguste Weismann (1834-1914) et qui se scelle avec la découverte récente (1953) de l'ADN. L'élément le plus marquant pour le néodarwinisme se résume sous la formulation par Gregor Mendel (1822-1884) de lois qui régissent l'hérédité. Celles-ci prirent une importance primordiale avec la découverte ultérieure des gènes donnant finalement un support matériel à ces lois. C'est par cette connexion à la génétique que l'évolution devint un point de rencontre entre plusieurs disciplines issues des sciences pures pour devenir la synthèse néodarwinienne. Cette reprise et continuation du darwinisme rehaussée des avancées récentes en génétique est le paradigme scientifique qui règne toujours en sciences naturelles. De manière plus importante pour nous, elle incarne une forme de représentation dominante de la question de la nature humaine dans le monde d'aujourd'hui.

La conception de l'évolution du néodarwinisme se résume à deux points principaux : premièrement que les gènes sont les blocs de construction de toute forme de vie, que ceux-ci doivent continuellement se recomposer aux cours des générations pour donner parfois naissance à des mutations, et, deuxièmement, que ces mutations sont triées par la sélection naturelle. L'évolution serait donc le produit d'un heureux hasard à travers lequel un changement dans la forme de l'espèce se produirait lorsqu'une mutation s'adonnerait, étant donné les bons contextes, à être avantageuse pour un individu particulier. Pour Dawkins « il ne faut pas faire l'erreur d'assumer que l'aspect important de l'évolution est le bien du groupe (de l'espèce) mais plutôt le bien de l'individu (du gène)⁴ ». Le gène étant ici le seul support « solide » de l'évolution darwinienne, tout y est réduit et le corps vivant devient une carapace permettant la survie des gènes. Dans ce sens, Dawkins explique au début de son œuvre *The Selfish Gene* que « l'argument de ce livre

⁴ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, op. cit., p. 2.

stipule que nous sommes, comme tous les animaux d'ailleurs, des machines créées par nos gènes⁵ ». Pour nous opposer à cette vision unitaire, nous proposerons une position qui, tout en permettant de concevoir la continuation de certains éléments (la matière, les gènes, etc.), situe aussi des points de rupture, une position qui comprend ainsi le vivant comme étant stratifié.

À l'opposé de la vision traditionnelle qui conçoit la nature humaine d'un point de vue théologique et de la vision moderne qui la conçoit comme une nature universelle fixe, la science contemporaine mène ainsi à croire qu'il n'y a tout simplement pas de nature humaine ou plutôt que la question n'a pas sens. Les nouvelles preuves tirées de la génétique et citées par les penseurs de la synthèse néodarwinienne font donc en sorte que la théorie du darwinisme semblerait aujourd'hui indiscutable, cependant, comme mentionné, des critiques persistent.

Refus du néodarwinisme : le retour de l'ontologie

Ces critiques, majoritairement externes au monde scientifique, proviennent principalement de tenants d'une certaine forme de spiritualité, dont les créationnistes représenteraient l'exemple le plus radical. Cependant, leur résistance au darwinisme suppose quelque chose qui dépasse les implications strictement religieuses: un certain refus des explications offertes par la science et de la position ontologique qu'elle implique. La persistance du doute de la validité des réponses offertes par la science, ainsi que la conviction toujours présente que la spiritualité de l'homme fait sa spécificité, nous convainc de la pertinence actuelle du débat, particulièrement d'un point de vue sociologique. Quelque chose persisterait dans le

⁵ *Ibid.*, p. 2.

sens commun qui empêcherait l'acceptation totale d'une réduction de la nature humaine à une mutation hasardeuse, comme l'affirme le néodarwinisme.

D'un coté donc, la science contemporaine affirme une filiation naturelle entre l'animal et l'homme, et, de l'autre, persiste une croyance en une vérité transcendante qui situerait l'homme à l'écart du reste du vivant dans une spécificité radicalement autre de celui-ci. Le sens commun, moins radical, se situe entre les deux dans une position dualiste, acceptant jusqu'à un certain point les arguments scientifiques et spirituels selon des modalités qui varient. Loin de vouloir balayer du revers de la main cette tendance qui refuse la science comme forme valable de connaissance ainsi que sa norme première de rationalité, à laquelle nous tenons pourtant, il serait important de se questionner quelque peu sur la signification d'un tel refus. On pourrait dire que sous la neutralité froide de la science persiste un questionnement à caractère métaphysique qui fait émerger une problématique ontologique auparavant refoulée par la prétention de la science à connaître le monde de façon potentiellement exhaustive. On ne peut donc éliminer ce questionnement métaphysique qu'implique toujours une interrogation sur la place de l'humain dans le monde. La science expliquera toujours le comment, mais non le pourquoi des phénomènes. Et malgré le fait que la position ontologique de la science élimine le pourquoi en tant que question valide, l'humain en tant qu'être de sens ne peut l'oublier. Dans ce cas, comment traiter de la spécificité de l'homme d'une manière qu'on souhaite scientifique, tout en restant sociologiquement conséquent? Comment comprendre la spécificité de l'homme, qui dans notre expérience quotidienne semble si évidente, supportée par le simple fait du langage? Voilà la question que l'aspect positiviste des sciences ne nous permet pas d'aborder. Comment alors comprendre que l'homme ait hérité de ce « miracle » qui fait que, contrairement aux animaux, il parle et manipule cette parole pour dire le monde, naturel et humain, passé et à venir ?

La conception dualiste de la spécificité de l'Homme et son dépassement

Dans ce mémoire nous proposons principalement de dépasser le dualisme ontologique du sens commun ainsi que l'aporie des positions qui conçoivent la nature humaine soit comme étant fixe, soit comme étant une illusion, et ce, par une explication sociologique de la spécificité de l'humain qui intégrerait autant une explication rationnelle qu'une compréhension de l'exigence ontologique du sens que cette question implique pour les humains. Loin d'être un refus *new age* de la scientificité, notre position assume pleinement cette exigence de rationalité propre à la science, mais elle se veut aussi sociologique et ne peut donc, à cause de la nature de ses objets - l'homme et ses produits -, opérer selon une logique causale. Elle doit plutôt opérer selon une logique dialectique, c'est-à-dire en établissant entre les phénomènes une logique de leurs liens effectifs mais non nécessaires⁶. Cependant, ce dont il faut « rendre compte et raison » en sociologie, sont les significations qui animent la pratique humaine et leur cristallisation dans des structures institutionnelles. Ceci implique une position ontologique qui comprend l'humain comme sujet, et ce terme qui n'est pas propre à l'homme seul implique une certaine autonomie opérationnelle et donc une certaine imprévisibilité. La simple logique causale est absolument insuffisante pour un tel objet. Pour expliquer rationnellement ce qui paraît dans la réalité il faut faire affaire avec des schèmes de compréhension qui dépassent cette dernière et qui nous permettent d'atteindre ce qui anime l'apparaître d'un sujet.

⁶ Dans ce sens, la sociologie étudie les conditions de possibilité des événements et les conjonctures effectives qui leur ont permis de se cristalliser dans la réalité. Elle étudie la logique de leur enchaînement en acceptant que leur déploiement effectif ne soit aucunement garanti, et que leur aboutissement soit le produit d'une certaine contingence.

C'est sous cet angle que nous proposons d'aborder notre problématique : la question de la spécificité de l'humain. Comme l'implique le mot, il nous faudra donc comprendre sa spécificité à l'égard d'une altérité, c'est-à-dire, l'animal. Il faudra étudier les différents modes d'existence propres à l'animal et à l'humain et tracer une ligne de démarcation entre eux. Il sera donc question d'étudier le rapport entre l'animalité et l'humanité par le biais, principalement, de l'élaboration des similarités et différences entre les mondes pour-soi que ces êtres instaurent afin de vivre et survivre.

Écartant d'emblée la nécessité de critiquer les approches spirituelles, travail qui a été effectué ailleurs (notamment par les penseurs néodarwiniens⁷) du fait de l'exigence de rationalité qui incombe à toute entreprise de connaissance, nous proposons à travers ce projet « de rendre compte et raison » de la spécificité de l'humain, de son ancrage au vivant et de sa différenciation de celui-ci. Nous appréhenderons donc l'articulation nature/culture et la genèse de l'humanité à partir du vivant non de façon causale, mais de façon dialectique, nous permettant d'échapper à la vision réductionniste et mécaniste de l'évolution et du sujet qu'elle implique, telles que proposées entre autres par le néodarwinisme. En outre, notre projet s'opposera à toute théorie réductionniste de l'Homme et du vivant, qu'elle soit génétique, cybernétique ou économique. Nous tenterons de mettre en lumière l'immense complexité de la réalité vivante et humaine ainsi que la quasi-impossibilité de réduire ses objets à une théorie quelconque, tout en tentant de les appréhender rationnellement.

⁷ C'est l'intention de Dawkins dans Richard Dawkins, *The Greatest Show On Earth*, op. cit.

Pour mettre cette problématique en perspective, prenons quelques lignes pour réfléchir à la signification de l'évolutionnisme⁸ dans une optique sociologique. Si nous l'acceptons d'un point de vue théorique, l'évolution nous permet d'affirmer deux choses complémentaires concernant les espèces animales: d'une part, qu'une certaine filiation existe entre ces derniers et l'Homme, et, d'autre part, que chaque espèce représente une certaine unité, une clôture (temporaire) par rapport aux autres espèces, délimitées par une certaine objectivation du monde matériel qui lui est propre⁹. La réponse à notre questionnement doit procéder premièrement par la compréhension de ce qui intègre l'humanité en tant qu'espèce au reste du vivant, et ensuite par la compréhension de ce qui, dans le maintien et la perpétuation de *son monde*, différencie l'Homme du reste du vivant. Cette recherche s'effectuera donc dans l'optique du rapport de continuité et de discontinuité entre l'animal et l'humain.

Notre hypothèse de recherche situe la spécificité de l'Homme, comme nous l'avons mentionné plus haut, dans sa capacité à parler, donc dans la médiation du symbolique qui est déployée dans le langage. Afin de comprendre cette problématique première, nous devons étudier les conditions de possibilités d'émergence du symbolique comme médiation généralisée entre les sujets humains (la genèse du monde humain), et ce, à partir des médiations propres au monde animal. L'étude de la spécificité de l'Homme implique ainsi l'étude du monde qui est propre à chaque subjectivité, celui-ci étant appréhendé à partir de son comportement.

⁸ On rend souvent faussement équivalents évolutionnisme et darwinisme; ce dernier est un type d'évolutionnisme dont la spécificité est son assignation de la sélection naturelle comme moteur de cette évolution. Si la sélection naturelle est encore critiquée, le simple fait de l'évolution des espèces elle-même l'est très peu, même par des critiques contemporaines, dont les tenants du Dessein Intelligent qui affirment que la sélection naturelle est insuffisante pour expliquer l'évolution des espèces.

⁹ Biologiquement, l'espèce est définie par la capacité de ses membres à reproduire une progéniture féconde.

Deux auteurs pour une conception dialectique de la spécificité de l'Homme :
Michel Freitag et Cornelius Castoriadis

Si nous acceptons cette prémisse que l'Homme doit être doublement défini: dans sa continuité avec l'animal, en tant qu'espèce, comme produit de l'évolution, ainsi que dans sa discontinuité par rapport à lui, comme être de langage, deux points où se croisent le naturel et le culturel se présentent à nous afin d'être pensés. D'une part, nous pouvons étudier cette articulation à travers l'évolution du mode d'être animal jusqu'au mode d'être humain, nous permettant de les comparer, et d'autre part, nous pouvons étudier la manière par laquelle cette articulation se déploie dans le corps de l'Homme lui-même, comme soubassement biologique. De façon plus précise, la spécificité de l'Homme peut être appréhendée soit à travers la comparaison du mode d'être animal avec le mode d'être humain (la phylogenèse et l'hominisation) d'après les caractéristiques qui les définissent, ou bien à travers le développement du rapport au monde humain à partir de ce qui, tout en participant à la naturalité de l'homme, empêche une fonctionnalité « naturelle »: la psyché. C'est-à-dire que nous pourrions appréhender la spécificité de l'humain par la psychogenèse (qu'on comprendra comme ontogenèse¹⁰ du sujet social), mouvement par lequel le petit de l'homme deviendra individu social à part entière.

Nous ne tenterons pas une étude exhaustive de l'appréhension de la question de la spécificité de l'humain par les différentes sociétés et éventuellement par la science, ce qui dépasse de loin nos capacités. Notre problématique sera donc

¹⁰ Si l'ontologique est « la logique de maintien de soi dans l'existence » (Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006, p. 69.), cette ontogenèse doit être comprise comme mouvement par lequel l'humain, à partir de son soubassement biologique, accèdera à l'être en tant qu'être proprement humain (culturel et social).

abordée à partir d'une étude comparative de deux auteurs qui ont élaboré la question dans leurs oeuvres respectives, chacun se concentrant plus spécifiquement sur l'un des points de rencontre entre le naturel et le culturel que nous venons d'évoquer. Les deux auteurs: le sociologue Michel Freitag¹¹ et le philosophe Cornélius Castoriadis, nous permettront de dépasser cette dualité ontologique du sens commun impliqué par les interprétations contemporaines de la question de la spécificité de l'Homme, Freitag se concentrant plus sur l'aspect phylogénétique et Castoriadis sur l'aspect psychogénétique de la question.

Il nous a semblé important de se nous limiter à des auteurs contemporains qui ont encore une pertinence et un impact dans les débats sociologiques et philosophiques actuels. De plus, le choix des auteurs en question est apparu justifié étant donné leur grande proximité intellectuelle dans leur appréhension du vivant (fortement influencée par les oeuvres à caractère phénoménologique du philosophe Maurice Merleau-Ponty, ainsi que par la philosophe Hannah Arendt) compris, à l'instar des zoologistes Adolf Portmann et Jacob von Uexküll, comme subjectivité mettant en œuvre un comportement impliquant l'instauration d'un monde propre. Corollairement, nous pouvons situer un point de proximité dans leur appréhension de la société comme médiation significative entre les sujets humains et la réalité qui se présente à eux. En d'autres mots, nous croyons qu'il est juste de traiter ces auteurs ensemble dans le cadre du présent mémoire de maîtrise puisqu'ils partagent tous deux des éléments clefs d'une pensée de l'Homme et de la subjectivité en général: le rapport d'objectivation, c'est-à-dire l'instauration d'une médiation comme point de rencontre et de différenciation d'un sujet et de la réalité, ce qui implique une structuration de cette réalité en un *monde* propre au sujet en question.

¹¹ Nous devons mentionner ici que nous nous référerons, tout au long du mémoire, à la première édition de *Dialectique et société*. La deuxième édition inclut un développement beaucoup plus approfondi sur l'animal. Cependant, ayant été publiée pendant la rédaction de ce mémoire nous n'avons pu inclure les changements de cette deuxième édition au mémoire.

Ensuite, notre intuition d'une potentielle complémentarité nous convainc qu'une rencontre entre ces deux auteurs, qui exposent notre dualité principale, celle de continuité et de discontinuité, peut s'avérer très féconde.

La disparité disciplinaire des auteurs nous permettra une vue complexe de la problématique qui implique, comme nous l'avons vu, une compréhension de la genèse du symbolique comme médiation humaine et donc de la genèse du monde humain en tant qu'ordre symbolique, objet qui semble en fait être un noeud mitoyen qui relie tout en différenciant plusieurs disciplines (sociologie, biologie, anthropologie, philosophie). Pour résumer, nous proposons de comprendre, par le biais de ces auteurs, l'Homme à travers le rapport ontologique qu'il tisse au monde, à partir du rapport d'objectivation et de la médiation que celui-ci implique. Ce rapport ontologique implique une connaissance vitale et c'est cette connaissance mise en œuvre dans et par le rapport d'objectivation qu'il faudra théoriser afin de comprendre la spécificité de l'humain. Cette approche phénoménologique-dialectique impliquant une position ontologique réaliste nous permettra de critiquer la position nihiliste propre à la science contemporaine tout en évitant de succomber à une nostalgie théologique ou métaphysique. En outre, malgré leurs différences, que nous élaborerons plus bas, Castoriadis et Freitag nous permettront de défendre la position dialectique que nous opposons à la vision mécaniste de l'évolution et du sujet propre au néodarwinisme.

Le rapport d'objectivation et la médiation comme modalité de compréhension de la spécificité de l'homme

Le titre du mémoire, *La spécificité de l'humain dans le vivant, entre continuité et discontinuité*, exprime une certaine dualité dans la problématique de la spécificité

de l'homme elle-même. Elle exprime une continuité dans le mode d'être qu'implique le vivant en général et une discontinuité dans la nouveauté radicale de l'expérience humaine en tant que médiatisée symboliquement. Afin de décortiquer adéquatement cette problématique, nous tenterons de circonscrire une certaine réalité, ou plutôt un rapport à la réalité, une structure vitale, voire ontologique, entretenue par une médiation qui se veut un invariant dans le rapport d'une subjectivité à son monde, ce qui implique l'animal et l'humain, mais aussi un invariant dans le rapport de l'humain à son monde (la société). Donc c'est une particularité universelle de l'Homme qu'il nous importe d'éclairer pour l'opposer à une particularité universelle de toute subjectivité. Ainsi, les limites de cette recherche théorique concernent moins une circonscription temporelle et géographique, la délimitation d'un certain espace et moment social à partir desquels nous pourrions étudier le phénomène en question, que le matériel théorique et historique qui s'offre à nous.

Ce rapport d'objectivation que nous avons mentionné plus haut et qui nous suivra tout au long de ce projet de mémoire nous permettra de comparer de manière conséquente les mondes animaux et le monde humain. Elle nous permettra de définir l'animalité et l'humanité en tant que modes d'être, c'est-à-dire à partir des modalités de maintien dans l'existence ou des médiations propres à chaque être impliquées dans leur instauration d'un rapport d'objectivation. Tandis que chez Freitag il sera question du passage de l'objectivation sensori-motrice à l'objectivation symbolique, chez Castoriadis il sera question d'interpréter le rapport d'objectivation à partir de l'imagination et de l'instauration éventuelle d'un imaginaire, qui serait uniquement propre à l'humain.

Comme mentionné, notre recherche procèdera d'une méthode comparative, c'est-à-dire par l'élaboration de la position des deux auteurs sur la spécificité de l'homme. Dans cette recherche, chaque auteur sera ainsi premièrement compris dans son univers théorique propre pour ensuite être mis en dialogue avec l'autre, toujours dans l'optique d'un rapport de continuité et de discontinuité entre l'animal et l'humain. Le présent mémoire sera donc divisé en deux parties. Dans la première, nous tenterons de circonscrire le vivant pour pouvoir, dans la deuxième, en différencier l'humain. Le premier des deux chapitres qui divisent la première partie nous permettra d'exposer notre position ontologique, c'est-à-dire celle du réalisme ontologique ou de l'ontologie pratique, et de définir le rapport d'objectivation comme structure nous permettant d'appréhender toute réalité vivante ainsi que l'évolution des formes de vie; dans le deuxième chapitre, il sera directement question du vivant, des modalités de son maintien dans l'existence que nous élaborerons chez chacun de nos auteurs étudiés, commençant par Freitag et terminant avec Castoriadis. La deuxième partie du mémoire qui inclut les trois derniers chapitres traitera spécifiquement de l'humain. Le troisième chapitre servira à exposer la position de Freitag sur la spécificité de l'humain qu'il conçoit comme déterminé par son ancrage ontologique au symbolique, tandis que dans le quatrième chapitre un travail analogue sera effectué pour Castoriadis qui, quant à lui, conçoit l'imaginaire radical comme étant ce qui définit la spécificité de l'humain. Le cinquième chapitre nous permettra de faire une synthèse des connaissances acquises chez ces deux auteurs, marquant leurs convergences et divergences, pour ensuite mettre en lumière notre propre position par rapport à eux ainsi que les questionnements et pistes d'études ultérieures ouvertes par ce mémoire. Nous clôturerons le tout par une critique de l'intelligence artificielle qui résumera les éléments importants de cette recherche.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANIMALITÉ COMME MODE D'ÊTRE AU MONDE

CHAPITRE 1

ONTOLOGIE ET ÉVOLUTION

En premier lieu, ce chapitre nous permettra de délimiter les modalités à travers lesquelles nous pourrons établir de manière conséquente une distinction entre l'animalité et l'humanité. Considérant que cette scission, ce point de différenciation entre l'animal et l'humain est en fait une scission dans le vivant lui-même, il faudra avant tout appréhender ce qui caractérise le vivant en général, c'est-à-dire tant l'animal que l'humain. C'est à partir d'une telle catégorisation qu'il nous sera possible de comprendre le rapport entre l'humain et l'animal comme rapport de continuité et de discontinuité. En second lieu, il sera question de circonscrire cette posture ontologique même, et de comprendre comment cette dernière nous permet d'établir un point de vue original sur l'évolution des espèces ainsi que sur la conception de la subjectivité et son rôle dans l'évolution.

1.1 Rapport d'objectivation, médiation et monde pour-soi

Tout d'abord, il nous faudra définir les termes qui réfèrent aux différents pôles d'une structure qui servira de point de dialogue entre les penseurs que nous voulons étudier. La structure à laquelle nous nous référerons est celle du rapport d'objectivation où la médiation lie tout en distinguant un sujet et son objet. D'une part, puisque la pensée de Freitag et celle de Castoriadis se recoupent sur ce point, la médiation et la structure vitale du rapport d'objectivation qu'elle implique pourront donc être considérées comme une entente philosophique de base à partir de laquelle nous pourrions établir un travail de rencontre entre ces auteurs. D'autre part, la structure qu'implique la médiation servira d'unité théorique élaborée ailleurs dans l'histoire de la pensée, soit en zoologie (Portmann, von Uexküll), en biologie (Pichot), en psychanalyse (Freud, Lacan), en éthologie (Cyrulnik) et en philosophie, dont principalement chez les auteurs se référant à Merleau-Ponty (Arendt, Jonas). Elle nous servira donc de spectre qui nous permettra d'appréhender ces deux penseurs et de les situer entre eux selon la place qu'ils accordent à cette structure de base.

Il s'agira donc de comprendre exactement ce que nous désignons lorsque nous parlons de spécificité de l'homme, d'isoler et de circonscrire un certain niveau d'expérience que nous pourrions ensuite comparer et distinguer. Nous commencerons par une élaboration du rapport d'objectivation et de la médiation qu'il implique, ce qui nous permettra d'appuyer tout développement ultérieur. Nous devrons simultanément définir les termes de cette structure (sujet, médiation, objet et monde) et les articuler entre eux, ce qui nous permettra d'étudier l'expérience des êtres vivants dans les termes du monde qu'ils mettent en oeuvre. La spécificité de l'homme se profilera ainsi à travers l'étude des mondes propres à chaque subjectivité et de ce qui fait en sorte qu'ils sont tels, de leurs éléments et médiations

propres. Ce n'est qu'à partir de la médiation, qui articule deux pôles, l'un subjectif et l'autre objectif, que nous pourrons donner une consistance sociologique et ontologique à ce questionnement et que nous pourrons finalement comprendre la spécificité de l'homme, c'est-à-dire en opposant le monde humain aux mondes animaux, à travers les différentes modalités du rapport d'objectivation propre à chacun.

Le rapport d'objectivation, cette structure qui est à la fois théorique et vitale, émane de la pratique subjective et représente la manière et les règles à travers lesquelles chaque sujet particulier se maintient dans l'existence. Donc, parler du rapport d'objectivation et de la médiation est aussi parler d'ontologie que nous définissons comme logique de maintien de soi dans l'existence. C'est par la connaissance qu'implique la médiation que le sujet trouve un ancrage existentiel. La médiation débute ainsi avec le vivant qui l'instaure en se différenciant de la matière. À travers ce processus il envoie une partie de ce qui se présente à lui vers l'extérieur et s'érige du coup comme sujet¹². Cette connaissance du non-soi relayé vers l'extérieur implique la cocréation d'un soi « intérieur ». Ce qui est relayé à l'extérieur par l'objectivation de son environnement transforme cet environnement en « milieu » de l'être. Nous pouvons retrouver cette idée chez André Pichot, biologiste, qui tente de définir l'être vivant « par sa capacité à se constituer en une entité distincte de *ce qui devient ainsi* son milieu extérieur; en insistant, plus que les auteurs précités (Kant...) d'une part, sur la dialectique de cette autoconstitution et, d'autre part, sur la différence qu'il convient d'instituer entre l'environnement géographique et le milieu de l'être¹³ ». En d'autres mots, toute subjectivité ne

¹² Cette émergence du vivant et de la nouvelle forme de détermination qu'elle implique sera élaborée avec plus de détails au chapitre 2 dans lequel il sera question du vivant lui-même, des modalités spécifiques de son maintien dans l'existence.

¹³ André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991, p. 12.

devient telle que par sa pratique dans le monde, qui signale son indépendance et sa dépendance par rapport à celui-ci.

Avec le vivant, qui s'extrait partiellement de l'emprise des lois de la physique, apparaît une nouvelle forme de normativité. Toujours fait de matière, qui doit nécessairement obéir aux lois de la physique, l'être vivant s'oriente de façon subjective selon des intentions et une volonté qui lui est propre, et qu'il impose à la matière qui compose son corps ainsi qu'à la matière environnante. Pour bien appuyer cette conception du rapport d'objectivation, c'est-à-dire de la médiation comme lien du sujet à l'objet, et de la création d'un monde propre qu'ils impliquent, citons Michel Freitag:

C'est précisément dans le champ de cette autonomie, par la vertu de laquelle l'animal perçoit et ressent, va-et-vient, qu'il institue une frange déterminée du monde qui l'entoure en une extériorité qui lui est propre, en un « milieu » qui est pour lui objectif et diversifié. C'est ainsi que l'animal institue sans cesse son environnement en « milieu » doté pour lui-même d'objectivité, et qu'il se trouve donc par son « comportement » actif responsable de la consistance et de la cohérence que cet environnement possède pour lui. Si je n'entendais pas réserver le mot « monde » (cf. Merleau-Ponty, Hannah Arendt) pour désigner le type d'unité objective réalisée par l'objectivation symbolique, on pourrait dire ici tout simplement que par son « comportement » et conformément aux modalités de régulation qui sont propres à celui-ci, l'animal déjà construit son « monde » (*Umwelt*)¹⁴.

Ou citons Castoriadis, qui inverse la formulation, mais qui conserve tout de même cette idée de la création d'un monde par l'objectivation active de la part d'un sujet de ce qui se présente à lui:

Tout être vivant est un pour-soi. Cela signifie, d'abord et avant tout, qu'il crée son propre monde - un monde propre, une *Eigenwelt*. À son tour, cela implique qu'il présente (qu'il « a » ou qu'il est, et c'est

¹⁴ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal/Lausanne, St-Martin, L'Âge d'homme, 1986, p. 136.

cela qui fait son être de vivant) une âme. (...) Le vivant vise quelque chose, relative à « soi » et à ce qu'il crée comme son « environnement ». L'affect est, pour commencer un « signal » décisif de sa relation à l'environnement¹⁵.

Comprendre le sujet par la structure de sa médiation au monde matériel nous permet donc d'appréhender son expérience à partir du monde propre qu'il met ainsi en œuvre quotidiennement et qu'un observateur peut percevoir par l'entremise de son comportement. Comme mentionné plus haut, cette conception n'est pas nouvelle, elle s'enracine dans l'histoire de la pensée, dont chez Jacob von Uexküll, zoologiste allemand du début des années 1930, qui, tel que l'affirme le populaire éthologue Boris Cyrulnik, « éclaira d'un jour nouveau la psychologie animale (science étudiant les processus d'acquisition des comportements) en développant l'idée que les animaux sont des sujets et qu'ils habitent un univers qui leur est propre. Il instaure le "concept d'*Umwelt*", qui traduit la manière dont l'animal perçoit son milieu, chaque espèce possédant ses propres performances perceptives¹⁶ ».

Un dernier élément reste à être élaboré pour la compréhension de ce concept de *monde*. Ces médiations qui lient le sujet à son monde lui permettent d'introduire d'autres êtres dans ce monde, de les percevoir, d'être perçu par eux en toute connaissance de fait. La médiation implique et rend possible un « être-ensemble » entre ceux qui la partagent. En d'autres mots, le monde pour-soi est le partage de médiations et de modes d'objectivation, qui permettent ainsi la médiation des sujets entre eux. Il y a monde quand il y a être-avec. Dans ce sens, tout être vivant partage le monde des apparences (Arendt) puisque ce n'est que dans notre paraître à un autre que nous participons à l'existence comme telle. En d'autres mots, l'être ne

¹⁵ Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire : les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 1997, p. 149-150.

¹⁶ Boris Cyrulnik, *La fabuleuse aventure des hommes et des animaux*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 135.

peut « être » s'il ne paraît pas, ce n'est que dans le paraître qu'on peut juger de l'existence. C'est ce qu'affirme aussi Cyrulnik lorsqu'il parle du « *Mitsein* » des phénoménologues, l'être-avec qui nous permet de fonctionner ensemble et de partager *un même monde*¹⁷. Nous ne pouvons que penser cet être-ensemble par la médiation qui permet une objectivité partagée, c'est-à-dire par la configuration biologique des « instincts¹⁸ » chez l'animal, et par la mise en place d'un ordre symbolique chez l'homme. En d'autres mots, on ne peut penser cet être-ensemble qu'à partir du rapport d'objectivation qui définit le mode d'être du sujet en question.

Évidemment, l'optique finale de ce mémoire consiste à définir le monde humain, c'est-à-dire de circonscrire le monde que les humains seuls peuvent partager entre eux, afin d'établir sa spécificité face aux mondes animaux. Il suffira ici de dire que le monde humain permet une empathie généralisée dans laquelle chaque sujet se reconnaît comme tel, sa propre position étant la sienne et aussi potentiellement celle de l'autre. Son partage de représentations avec une entité qu'il considère de même nature que lui-même, permise par la médiation du symbolique, instaure ce niveau abstrait du symbolique qui devient ainsi la structure objective commune aux hommes, leur monde. Pour l'humanité, dans son objectivation du monde matériel, par le langage et éventuellement les institutions, c'est un ordre symbolique que chaque société instaure. Ce qui est établi dans cette pratique créatrice est une hiérarchisation et un embranchement de significations à travers lesquels la multiplicité chaotique de la réalité devient une totalité significative assurant le sens, l'unité et la reproduction de la société et de l'existence humaine.

¹⁷ Boris Cyrulnik, *De chair et d'âme*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 156.

¹⁸ Nous tenterons de définir avec plus de précision au chapitre 2 ce terme problématique. Nous l'utilisons ici sous l'acception habituelle de « tendance innée commune à tous les individus d'une même espèce » (Le Petit Robert, Édition 1991, sous Rey, A. et J. Rey-Debove, Montréal, Les Dictionnaires Robert-Canada).

Toute conceptualisation et différenciation ultérieure est dépendante de cette première organisation du monde extérieur.

1.2 La réalité comme ontogenèse

La posture du réalisme dialectique à travers lequel nous nous sommes proposé d'interpréter la spécificité de l'Homme implique une théorie de la pratique. C'est à partir de la pratique que nous pourrions articuler les concepts nécessaires à sa compréhension et que nous arriverons à déployer une logique d'ensemble à notre argumentation. De façon plus précise, la pratique est la clef qui nous permettra d'élaborer les modalités conceptuelles sur lesquelles nous pourrions appuyer notre étude sur la spécificité de l'humain chez Freitag ainsi que chez Castoriadis. Ceci nous portera à situer le mode fondamental de connaissance dans le rapport d'objectivation, c'est-à-dire dans le rapport d'appropriation par un sujet, de ce qui, par ce mouvement même, devient sa réalité extérieure. Il est ici question du rapport sujet/objet ainsi que de leur union/différenciation dans et par la médiation qui est ainsi instituée et qui participe à l'instauration du monde pour-soi que nous venons d'expliquer. À travers l'élaboration de la problématique philosophique de l'histoire et de la réalité comme « ontogenèse », nous pourrions élaborer formellement la logique qu'un sujet met en œuvre afin de se « maintenir dans l'existence », ce qui nous permettra ensuite d'interpréter les modes d'être animal et humain dans un même cadre conceptuel.

Dans cette deuxième partie du premier chapitre, nous tenterons donc de répondre aux questions épistémologiques (qu'est-ce que connaître?), méthodologiques (comment connaître?) et ontologiques (qu'est-ce qu'être? Qu'est-

ce que la réalité?) impliquées dans toute théorie. Comme mentionné, ces considérations nous permettront de structurer les termes dans lesquels il nous sera possible d'élaborer la spécificité de l'homme chez Castoriadis et chez Freitag, c'est-à-dire d'appréhender la nature humaine dans son rapport de continuité/discontinuité à la nature animale.

On considère souvent la réalité comme étant *a priori* distincte du sujet, la matière distincte de la conscience. Qu'on se tienne dans l'optique d'une approche matérialiste ou idéaliste, ceci importe peu. Dans les deux cas, il y a conceptualisation de deux instances *a priori* distinctes. Cependant, le monde matériel dans lequel se tient un sujet est toujours monde « pour » ce sujet, il est monde que le sujet s'est aménagé afin d'y vivre. Mais comment arrive-t-il à reconnaître (en tant que « signes ») des éléments de ce monde extérieur (l'environnement), qui lui sont initialement étrangers, afin de se les approprier pour ériger à partir d'eux un milieu, un monde « pour-soi »? Comment arrive-t-il à percevoir cet extérieur à l'aide de ses sens? Chez Freitag, en concordance avec la position du réalisme ontologique, on retrouve la réponse dans le fait qu'il existe une profonde familiarité entre ces deux instances, une familiarité qui permet de surmonter cette apparence d'étrangeté. D'une part, le sujet est fait de la même substance que l'environnement auquel il est confronté, ainsi, fondamentalement, il peut y avoir contact entre eux. Et, d'autre part, il est fait par et pour ce monde, c'est-à-dire que ses sens peuvent percevoir ce à travers le contact duquel ils ont été créés. Il y a ainsi instance commune, donc une médiation est posée. Cette « familiarité », cette coappartenance matérielle, est le produit de leur descendance commune, de leur ontogenèse à partir de l'en-soi originel. On peut donc concevoir que c'est le rapport d'objectivation lui-même qui vient rompre son unité primordiale à travers la médiation qui est ainsi mise en œuvre, et c'est à partir de celle-ci que des pôles, l'un subjectif et l'autre objectif, peuvent être différenciés.

Comme l'affirme Freitag, « tout "monde-objet" n'est que le monde "objectivé" par l'humanité dans un univers qui, abstraction faite de cette présence active, à proprement parler n'existe pas (ex-ister). La vérité absolue ne peut donc être envisagée que comme résultat, comme produit du développement absolu de l'humanité dans le monde, et ce développement est rigoureusement "création" du monde en tant qu'objet, en tant qu'être-réalité, qu'être-réalisé¹⁹ ». C'est donc la réalité elle-même qui se manifeste dans ce rapport. Ici la réalité ne peut être définie que par cette brèche première, ce « vide » dans la plénitude de la matière, qui permet un espace d'activité à travers lequel quelque chose peut « exister » et, à partir duquel se polarisent le sujet et son objet. La réalité « est » ce rapport. On ne peut attribuer le qualitatif de réalité à aucune autre instance que cette brèche que représente la pratique.

C'est à partir de cette compréhension de l'être que l'on doit appréhender le réalisme dialectique. On peut dire d'une chose qu'elle n'« est » que dans un tel rapport d'objectivation, dans l'activité du sujet dans le monde, régulée par une médiation qui lui est propre. Ainsi, d'un point de vue épistémologique, c'est la pratique qui est première. Lorsqu'on questionne le monde, c'est elle que l'on rencontre et, plus profondément, c'est à partir d'elle ou plutôt à travers elle que l'on regarde. Il faut donc la penser (comme la société d'ailleurs) « non plus à partir d'un modèle objectiviste ou subjectiviste, mais dialectiquement et réflexivement comme le "lieu" même ou plutôt comme le mode même de constitution des termes subjectifs et objectifs du rapport d'objectivation et de leur éventuelle transformation dans l'histoire²⁰ ». L'ontologie pratique et réaliste est donc nécessairement une ontologie dialectique, c'est-à-dire qu'elle conçoit la codépendance du sujet et de

¹⁹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.2, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal/Lausanne, St-Martin, L'Âge d'homme, 1986, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 42.

l'objet dans un rapport. Nous verrons, plus bas, les détails de ce rapport, impliquant la mise en œuvre d'une médiation entre un sujet et son objet. Il suffira ici de souligner la portée de cette position dialectique et les implications épistémologiques et méthodologiques qui lui sont rattachées, ainsi que de souligner en passant que cette position est impliquée tant chez Freitag que chez Castoriadis bien que théorisée comme telle chez le premier plus que chez le deuxième.

En faisant du rapport d'objectivation la condition du statut de réalité accordé aux objets et aux sujets auparavant indifférenciés dans l'unité originelle de l'univers de la matière, on peut comprendre tout développement ultérieur de l'être comme une ontogenèse, comme un développement de ce rapport, de ce mouvement entre le sujet et ce qui devient ainsi sa réalité extérieure. Ceci est vrai tant pour le vivant (l'évolution, le développement qui a mené jusqu'à l'homme) que pour l'humanité, à travers le développement des sociétés (l'histoire). Freitag ajoute donc que « le développement de l'être humain dans le monde coïncide avec le développement de l'être-objet du monde, de la "vérité-réalisée" du monde²¹ ». C'est cette histoire naturelle et sociale, du développement de la subjectivité et, de façon consubstantielle, du développement de son monde-objet, qu'il faudra élaborer plus bas (l'histoire naturelle dans le deuxième chapitre et l'histoire sociale dans les troisième et quatrième chapitres). C'est à la lumière de celle-ci qu'on pourra penser le rapport de discontinuité et de continuité entre le monde de l'animal et celui de l'homme.

Cette conception de l'histoire comme ontogenèse nous permet de tenir toute réalité (passée et à venir) dans une même problématique²² et ainsi de dépasser la position réductionniste du néodarwinisme ainsi que la position dualiste du sens

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² À l'instar de Freitag nous distinguerons « problématique » de « théorie » dans le sens où une problématique peut englober différentes théories.

commun. À la lumière de celle-ci, nous pouvons comprendre la genèse du vivant à partir du moment prébiologique d'indifférentiation, pour ensuite comprendre le développement de l'expérience telle qu'elle se manifeste à tous les niveaux de conscience subséquents, et ce, jusqu'à l'apparition de la conscience-de-soi humaine. Donc nous pouvons comprendre la genèse du langage et de la société qui débute ainsi son propre développement dans l'histoire. Il y a ainsi unité de l'expérience pour le sujet, unité du monde « pour-lui » et unité de ses instances dans le développement de l'être, c'est-à-dire dans le développement du rapport d'objectivation, ce qui implique pour le monde humain, l'unité des sociétés dans l'histoire, la progression continue du rapport entre sujet et objet dans le temps.

Évidemment, les modalités de ce progrès ne sont ni causales, ni téléologiques, mais dialectiques. Le rapport d'objectivation implique nécessairement une subjectivité dotée d'une certaine liberté opératoire sans laquelle le concept même de rapport d'objectivation perdrait toute cohérence. Son développement est donc marqué d'une imprévisibilité constitutive. Sans une volonté pour l'animer, on ne parlerait pas de rapport, mais de processus dans lequel les termes seraient soumis au règne de la matière. Dans la mesure où chaque moment de cette ontogenèse représente le dépassement des contradictions du moment précédent, ce développement du rapport sujet/objet est infini. En d'autres mots, la réalité doit être considérée comme une ontogenèse perpétuelle.

1.3 Le statut de la connaissance dans l'ontologie réaliste-dialectique

Il en est de même du statut de la connaissance. C'est-à-dire que celle-ci est dialectique du fait que toute connaissance est nécessairement relative et temporaire,

déterminée par l'époque à partir de laquelle elle émerge ainsi que limitée par sa position dans l'histoire de la pensée. Donc, son développement serait sans fin. Les problématiques changent à travers le temps, les connaissances se confrontent et s'enchaînent, les contradictions des premières dépassées par les suivantes et ainsi de suite. Toute connaissance n'est donc qu'un moment du développement de la pensée, qui elle n'est qu'un moment, du développement du rapport sujet/objet. Dans cette optique, la dialectique propre à la pensée est un moment du mouvement dialectique de la réalité elle-même, similairement à Freitag nous inscrivons ainsi notre propre prétention à la connaissance dans cette problématique ontologique du développement de l'être auquel la pensée participe²³.

Avec la genèse du langage, l'homme arrive à dire le monde, à le partager d'une manière nouvelle. En l'objectivant ainsi, la première interprétation qu'il fait de son existence, de sa réalité, se manifeste dans le mythe qui est littéralement considéré « parole-du-monde²⁴ ». À ce stade du discours monologue, vérité et réalité coïncident, la vérité du monde exprimée directement dans le discours. Toute déviation d'opinion par rapport à la vérité incarnée du mythe est vue comme insensée. Pour qu'émerge la méthode dialectique-critique à travers le dialogue, c'est-à-dire à travers le mouvement de confrontation d'une idée à toutes ses négations possibles, il doit y avoir rupture dans l'univocité du discours mythique, il doit y avoir séparation entre la réalité et le discours sur la réalité, le discours qui prend la réalité comme objet. La rhétorique n'est possible que dans une société où les opinions contraires peuvent faire sens, où une multiplicité de points de vue est

²³ Ici Freitag s'inspire de la distinction hégélienne entre la dialectique du réel et la dialectique de la méthode (ou du discours) telle que reprise par Kojève. La dialectique du réel constitue ce mouvement que nous avons défini comme développement de l'être, à travers lequel il y a « ascension de la réalité elle-même à la "vérité", à "l'essence" », tandis que la dialectique de la méthode représenterait le mouvement par lequel procède le développement de la pensée, c'est-à-dire, à travers lequel « le discours recherche la vérité par son propre cheminement ». Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.1, *op. cit.*, p. 174.

²⁴ *Ibid.*, p. 175.

possible. Cette rupture représente le point où la scission de l'être avec lui-même, la scission sujet/objet, est reconnue comme telle. Ce regard réflexif du sujet sur son propre rapport à l'objet implique ainsi une ré-articulation du rapport lui-même, le passage à un autre moment du développement de l'être.

En concordance avec la sociologie dialectique et l'ontologie réaliste qu'elle implique, nous stipulerons que la connaissance scientifique plonge ses racines dans la connaissance pré-réflexive du monde telle qu'elle se déploie spontanément dans le langage et le mythe qui structurent les sociétés primitives. Le langage, prenant la recherche de la vérité comme projet, s'érige une sphère de pratique différenciée de la pratique en général. Toute science est donc considérée comme une pratique sociale, pratique ayant comme but de dire le monde de façon rationnelle, de rendre compte et raison du monde (Castoriadis). Et comme telle, elle appuie toute connaissance sur cette connaissance pré-théorique qui se déploie dans le langage et qui fait en sorte qu'un objet puisse apparaître comme objet pour un scientifique. Du point de vue du réalisme ontologique, la critique principale faite à la science positive porte donc sur cette occultation du rapport d'objectivation et de ses conditions de possibilités. La chose « derrière » l'objet est inaccessible directement, on ne peut l'atteindre qu'à travers une médiation, celle du symbolique. Ce qui est objectivé par la science est ainsi l'objet de notre objectivation symbolique. En d'autres mots, l'activité scientifique est une objectivation seconde qui s'appuie sur cette objectivité préalable du monde qui nous est commune.

Pour terminer, d'un point de vue épistémologique, tel qu'impliqué dans la position d'une ontologie pratique, le « rapport d'objet est non une catégorie objective particulière, coordonnée à d'autres dans une même subordination à l'égard de catégories plus fondamentales, comme celles de "sujet" ou de "réalité objective", mais au contraire, la catégorie fondamentale de toute connaissance²⁵ ».

²⁵ *Ibid.*, p. 171.

C'est cet espace, situé dans le monde que nous partageons avec tout être vivant, le monde des phénomènes (ou le « monde des apparences » chez Arendt), que nous délimitons afin d'étudier ce qui s'y déroule, sans jamais oublier que le point de vue même à partir duquel nous regardons est le produit de notre propre rapport d'objectivation, résultat de notre propre activité, régulée par la signification qu'elle comporte pour nous. Ce cadre théorique du rapport d'objectivation, à travers lequel un sujet se lie à son monde tout en s'en différenciant suffisamment pour pouvoir y porter un regard, nous permettra maintenant d'élaborer les modalités ontologiques, c'est-à-dire, d'unité, de régulation et de reproduction dans le monde, propres à l'animal et à l'homme, et de tenter de définir, à partir d'elles, le monde mis en œuvre dans chacun de ces modes d'être.

CHAPITRE 2

LE VIVANT

Nous venons d'élaborer la problématique à travers laquelle il nous sera possible d'étudier et de définir, dans une certaine mesure, la nature de l'existence animale et de l'existence humaine, ainsi que les modalités par lesquelles elles pourront être appréhendées et opposées l'une par rapport à l'autre de manière conséquente. Cette comparaison des deux modes d'être nous semble juste étant donné le lien fondamental qui leur est accordé chez Freitag et Castoriadis dans le développement de l'être, c'est-à-dire dans le développement du rapport qu'un sujet entretient avec son objet, dont chaque mode d'être représente un moment. Nous débuterons donc maintenant en tentant d'exposer ce mode d'être phylogénétiquement antérieur, celui à partir duquel émerge le mode d'être humain et qui persiste en lui d'une certaine manière: l'animalité.

Dans ce chapitre nous étudierons la conception du vivant chez chaque auteur. Il sera question chez Freitag, dans la première partie du chapitre, de comprendre dans quelle mesure l'animal participe au vivant en étudiant la conceptualisation

freitagienne des différents « niveaux de conscience » qui lui sont propres. Nous pourrons ensuite circonscrire le mode d'être de l'animal qui sera défini par la médiation sensori-motrice impliquée dans le rapport d'objectivation à travers lequel ce dernier se maintient dans l'existence. Un travail analogue sera effectué avec Castoriadis dans la deuxième section, où nous étudierons sa conception du vivant comme *pour-soi* ainsi que le caractère fonctionnel de la psyché animale. Ceci nous permettra d'établir, dans le prochain chapitre, le mode d'être duquel il faudra différencier le mode d'être proprement humain.

2.1 Michel Freitag : les « niveaux de consciences » du vivant et l'objectivation sensori-motrice

Ici, nous procèderons par une tentative de définition de l'animalité chez Freitag, celle-ci se distinguant de l'organisme comme tel, du fait que l'animalité consisterait en une forme supérieure du développement organique. En d'autres mots, nous tenterons de comprendre le rapport entre les différents « niveaux de conscience » qui se succèdent pour culminer dans le niveau de conscience proprement animal. Suite à cette circonscription de l'animalité, nous élaborerons le rapport d'objectivation qu'instaure ce dernier dans et par son activité. Il sera ici question de son appropriation du monde et de la médiation qu'il institue ainsi, donc de *l'objectivation sensori-motrice*.

Pour parler du vivant, il faut débiter par parler de ce dont il se différencie à nos yeux en tant qu'observateurs, c'est-à-dire la matière²⁶, ainsi que pour

²⁶ Pour Freitag la notion scientifique qui affirme la primauté épistémologique de la matière, et donc de sa méthode d'étude, fait une grave erreur conceptuelle puisque c'est toujours, de façon négative, à partir de ce qui est animé (du vivant), qu'on peut circonscrire la matière, c'est-à-dire en tant que « réalité inanimée ». Comme nous l'avons vu, la position de l'observateur scientifique s'ancre

l'organisme lui-même, c'est-à-dire l'en-soi prébiologique. On ne peut concevoir l'univers qui précède l'émergence du vivant que comme indifférenciation primordiale du sujet et de l'objet. Il est difficile de se prononcer de façon plus détaillée sur l'état de cette totalité en-soi (portant en elle la possibilité de l'émergence du vivant). Le vivant, à travers sa genèse dialectique, à travers sa rupture vis-à-vis de cette totalité primordiale, « s'échappe » de ce règne de l'indifférencié et avec lui émerge *le rapport*, c'est-à-dire qu'est mis en œuvre, par le déploiement d'une certaine autonomie de mouvement, par l'établissement de lois propres (auto-*nomos*), un type de relation au monde qui, tout en le gardant relativement déterminé par les « lois de la matière », permet à l'organisme de s'en libérer dans une certaine mesure. Partiellement déterminé de « l'intérieur » selon des normes propres, le mouvement de l'être vivant doit maintenant être conçu comme activité autonome.

Le sujet se différencie de l'en-soi prébiologique et s'érige donc comme sujet vivant en instaurant un rapport cognitif, rapport entre lui et le monde, ainsi que rapport avec lui-même par l'entremise du monde. Le sujet « est » dans et par ce rapport d'objectivation. Il est cette entité dont le retrait procède de l'instauration d'une médiation entre lui et le monde qui rend possible une certaine connaissance de celui-ci. Il s'approprie donc le monde, transformant son environnement (ce qui est extérieur à lui pour tout observateur potentiel) en milieu (ce qui est extérieur à lui pour lui-même), en monde pour-lui. Pour exprimer cette idée, nous pouvons reprendre la formulation du biologiste André Pichot qui définit l'être vivant « par sa capacité à se constituer en une entité distincte de ce qui devient ainsi son milieu extérieur²⁷ ». Le rapport d'objectivation est ce rapport qu'institue le vivant, et c'est

toujours dans l'objectivation symbolique préalable, qui circonscrit la réalité proprement humaine. La certitude objective de la science physique s'appuie sur cette connaissance du sens commun et donc, comme nous l'avons vu aussi, c'est le rapport sujet/objet qui a primauté ontologique.

²⁷ André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, op. cit., p. 12.

dans ce sens qu'on peut dire que la médiation sépare les sujets de leur monde tout en les liant à ce dernier. Cette autoconstitution signale l'émergence première d'une sphère phénoménale, le moment premier du développement de l'être. Elle signale non simplement l'émergence de l'autonomie dans un univers déterministe, mais bien plutôt, l'émergence d'un rapport d'autonomie et de détermination relative, puisque ce n'est qu'opposé à une détermination qu'il peut y avoir autonomie et, inversement, ne peut être déterminé que ce qui s'est libéré de la « détermination totale » de l'indifférenciation primordiale.

Comme Castoriadis, Freitag conçoit que cette première connaissance consiste en la reconnaissance de l'altérité, du non-soi qui se voit « projeté » vers l'extérieur, ce qui, dans le même mouvement, permet l'ouverture d'un espace intérieur. Il se situe ainsi, en tant que « soi », dans un écart par rapport à ce « non-soi », c'est-à-dire à son monde-objet. Cette première signification qu'est le « non-soi » pour le sujet lui-même est le prototype de toute signification ultérieure. Ce monde-objet ne cesse de se complexifier, se différenciant en divers objets signifiants, au fur et à mesure du développement ontogénétique du sujet à travers son expérience, ainsi que du développement phylogénétique des espèces dans l'évolution.

Son retrait par rapport au monde matériel signale la scission de l'être, chose qu'il porte en lui sous la forme d'un « manque inobjectivable » (Pichot). L'être vivant est ainsi intrinsèquement incomplet, isolé du tout, c'est pourquoi il doit, d'une certaine manière, retrouver le tout. Incomplet en-soi, il tente de se compléter en retrouvant ce qui manque à cette complétude virtuelle à l'extérieur de lui-même. Le mouvement de son retour à la totalité procède de l'instauration d'une médiation qui borne les virtualités de l'objectivation et donc, circonscrit l'étendue du monde propre au sujet. C'est ainsi qu'une frange de son environnement est objectivée et érigée en tant que milieu. Cette déchirure que l'être porte en lui est ce que Freitag

nomme le désir²⁸. C'est ce dernier qui stimule la volonté de retrouver, d'une quelconque manière, une certaine unité²⁹, c'est lui qui stimule le déploiement du rapport d'objectivation, et donc, c'est le désir qui rend possible l'intégration au monde en tant que sujet, l'ancrage ontologique de l'être vivant. Nous y reviendrons plus en détail lorsqu'il sera question de l'objectivation animale (sensori-motrice) comme telle.

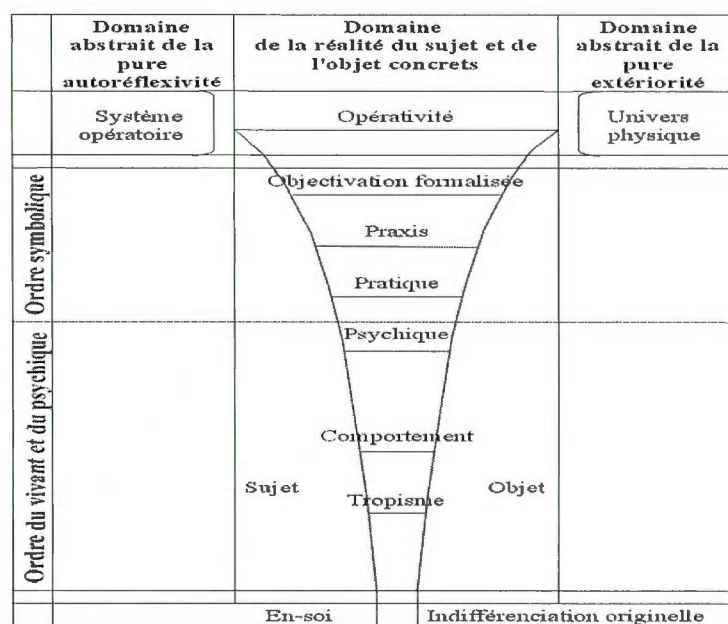
L'émancipation par le sujet de son intégration à la totalité primordiale ouvre donc un manque qu'il doit remplir. Puisqu'il ne peut inverser sa situation sans perdre cet acquis qu'est la vie, il doit instaurer un rapport avec la matière, il doit se l'approprier en tant qu'objet. À travers cette expérience, le sujet se perd lui-même, mais cette perte de soi devient la condition de son retour à soi, du déploiement d'une certaine « conscience ». En s'appropriant ce qui se présente à lui, en érigeant ce monde d'objets devant lui, il sort de soi, mais il se retrouve lui-même en tant qu'objet dans ce monde, il s'appréhende en tant que soi par la médiation du monde extérieur. Ces deux mouvements³⁰ élémentaires et complémentaires, impliqués dans le rapport d'objet, démontrent bien le caractère dialectique de la formation du sujet et de son monde-objet. Ils désignent les moments de l'intégration du monde par le sujet et de l'intégration du sujet dans le monde et représentent ainsi la matrice du rapport au monde de tout être vivant.

²⁸ Dans son œuvre Freitag fait la nuance entre « désir » et « besoin », réservant le terme « désir » à l'humain, c'est-à-dire comme désir ne pouvant se manifester que dans le cadre d'une médiation symbolique. Ici nous utilisons le terme « désir » au sens large, c'est-à-dire comme signifiant *un manque qui ne peut être comblé*, comme un excès qui dépasse et sous-tend le besoin physiologique (qui lui, peut être comblé à travers le comportement).

²⁹ Cette unité reste toujours inaccessible et de ce fait rend possible une intégration au monde.

³⁰ Nous étudierons ces derniers plus en détail lorsqu'il sera question de la structure ontologique de l'activité (le schéma papillon de Freitag).

Figure 2.1
Le développement de l'être³¹



La position ontologique qu'adopte Freitag implique nécessairement l'idée du développement³² (de l'évolution) de cette structure vitale de la médiation qui lie le sujet à son objet tout en l'en différenciant, que nous avons pu établir en explorant cette première émergence du vivant, débutant avec l'organisme pour arriver

³¹ Tiré de Jean-François Filion, *Sociologie dialectique*, op. cit., p. 79.

³² Nous pouvons nous référer à la figure 2.1 (ici-haut p. 35) qui montre clairement le développement du rapport au monde dans l'évolution des espèces. Cependant, les différents moments de ce développement ne sont pas théorisés comme tels chez Freitag, sauf dans les termes que nous verrons plus bas (où le contenu de la conscience organique est compris comme « ambiance » pour la conscience animale). Cette question sera reprise en conclusion.

éventuellement à l'animal. À travers cette évolution, l'être vivant s'adapte au monde et adapte le monde à lui, se transformant ainsi, au cours des générations, avec son appareil perceptif ainsi qu'avec la nature de son expérience et de sa conscience, et donc, en même temps que se transforme aussi le monde-objet qui est institué dans et par cette médiation. Le mode d'être des animaux supérieurs est ainsi le fruit d'un incroyable développement du rapport qui fut instauré avec le vivant. Ce premier rapport au monde « organique » qui implique une conscience elle aussi « organique », persiste comme soubassement de tout être vivant ultérieur, une partie du contenu de ce niveau d'expérience est reprise comme objet par le niveau supérieur, c'est-à-dire en tant que sentiment. Comme le dit Freitag : « les "contenus" propres de la conscience organique diffuse n'émergent que comme "ambiance" ou "tonalité" au niveau de la conscience animale synthétique, qu'ils soutiennent néanmoins dans tout le rapport que celle-ci entretient aussi bien avec la "totalité du corps propre" qu'avec le monde extérieur compris comme "milieu objectif", ou objectif³³ ».

En d'autres mots, l'évolution - à travers laquelle nous avons vu se développer le vivant d'une forme cellulaire à une forme végétale, puis d'une forme végétale à une forme animale, passant par une multiplicité de formes intermédiaires - procède de la hiérarchisation de différents niveaux de conscience, qui sont le résultat de l'expérience pratique dans le monde, de la sédimentation biologique d'activités adaptatives. Chaque niveau, chaque membre ou système permettant au corps d'opérer en tant qu'entité fonctionnelle, « travaille pour » le niveau supérieur, c'est-à-dire, dans le sens des objectifs établis à ce niveau. C'est dans cette optique que Freitag critique le darwinisme, reprenant le renversement qu'en a fait Portmann en

³³ Michel Freitag, « La conscience. Présentation critique de l'ouvrage de Marcel Gauchet, L'inconscient cérébral », *Cahiers de recherche du GIÉP*, 1993, n° 18, p. 6.

mettant la primauté ontologique sur l'expérience de l'animal. Ainsi, Freitag écrit que :

Les organes externes (sens et organes de locomotion, de préhension...) ne sont pas de simples « instruments » assujettis à l'estomac ou à la digestion, ni même de simples médiations entre les « besoins » fixés en eux et le monde extérieur; ontologiquement, c'est plutôt l'estomac et la digestion qui sont assujettis (pour les entretenir ou les soutenir) au plus haut niveau de conscience, d'activité de la surface vivante tournée vers l'extérieur et dans laquelle l'être animal s'accomplit ontologiquement comme expérience³⁴.

Le moteur de l'évolution, ce qui lui donne son élan et sa direction, est donc pour Freitag le comportement autonome des sujets orientés par la signification (pour eux-mêmes) qui émerge dans cette tension à travers laquelle est tissé le rapport au monde et à soi de l'être vivant. Ce rapport se développe à travers la conservation, par chaque nouvelle génération, des acquis des générations précédentes, jusqu'à ce que l'accumulation des transformations soit tel qu'on puisse considérer que, biologiquement, une nouvelle espèce se soit formée. L'évolution se développe ainsi avec l'expérience, elle est le résultat des objectifs que l'être s'assigne lui-même dans son interaction avec le monde, à travers l'instauration d'une médiation qui fait en sorte que ce qui se présente à lui signifie quelque chose pour lui, quelque chose qu'il désire ou qu'il désire éviter afin de se maintenir dans l'être, afin de perpétuer son existence, son expérience, ou tout simplement pour le plaisir qu'il en tire. À travers cette activité dans le monde, il exprime son être, son autonomie constitutive.

Nous ne pouvons affirmer que c'est dans le but d'accroître la liberté qu'évolue le vivant. Cependant, il évolue du moins en rapport dialectique avec cette autonomie qui est déployée dans son activité. Dans cette optique, nous devons remarquer que l'évolution des appareils perceptifs et des organes va dans le sens

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

d'une contextualisation/décontextualisation de l'animal par rapport à son milieu. Décontextualisation dans le sens d'une prise de distance par rapport aux conditions essentielles de survie (tel la dépendance physico-chimique des organismes cellulaires, puis, l'ancrage à même ses sources de subsistance de la plante). Et contextualisation au sens d'un élargissement spatial et temporel de la sphère virtuellement objectivable en laquelle consistera le monde du sujet. Ceci implique une conscience d'être différente, un détour plus grand pour revenir à soi. Ainsi, dans les mots de Freitag « plus on monte dans la conscience, et plus on sort de soi comme condition de se retrouver en tant que soi-même³⁵ ». La coordination de tous ces processus complexes (digestion, métabolisme, respiration) et de tous ces éléments (os, tendons, muscles) effectuée dans le développement du système nerveux central permet d'ouvrir la voie à une virtualité incroyable de comportements et d'adaptations comportementales en plus de permettre une certaine unité expérientielle pour le sujet animal.

L'animal est donc, pour Freitag, cet « être organique doté d'un système nerveux central, et formant par là déjà une totalité individuelle dans son engagement sensori-moteur dans le monde et vivant déjà du même coup l'expérience d'un sentiment de soi unifié au moins transspatialement, sinon transtemporellement. Simplement, c'est le chien qui a mal à la patte, et pas seulement (?) la patte qui souffre, même si elle souffre peut-être aussi en deçà du chien, mais non entièrement à son insu. »³⁶ Cette image traduit bien l'idée que la conscience animale, et le mode d'être qui y est consubstantiel, est le produit d'un grand développement, de la stratification et hiérarchisation d'un ensemble de différents niveaux de conscience qu'on peut retracer jusqu'aux organismes unicellulaires. Si le chien peut avoir mal, c'est que la patte peut avoir mal et donc

³⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁶ *Ibid.*, p. 5.

que les cellules à partir desquelles elle est formée peuvent ressentir et être irritées par des stimuli extérieurs. Tous ces niveaux doivent dans l'animalité être juxtaposés, unifiés par le système nerveux central et subordonnés aux intentions du niveau de conscience supérieur dont il permet la possibilité. L'animalité est donc le nom que nous donnerons à ce type d'expérience et de conscience, ayant d'emblée une unité intentionnelle se manifestant à travers le déploiement d'une activité vitale dont nous prendrons maintenant les modalités spécifiques comme objet.

Comme nous l'avons montré, pour Freitag, l'animal est un être autonome, un être dont le mouvement est orienté par des normes propres qui sont, soit ancrées biologiquement dans son genre, ou qui sont adoptées à travers l'expérience. D'un point de vue global, l'animalité est un moment du développement de l'être, moment où tout l'organisme, tous les éléments du corps sont au service d'une conscience qui les coordonne pour accomplir et perpétuer son expérience, pour perpétuer sa vie dans le monde. Afin de comprendre ce mode d'être, nous avons mobilisé une structure fondamentale, commune à tout être vivant, à travers laquelle un rapport de connaissance se forge entre ce qui devient par le même mouvement un sujet connaissant et un objet connu. Ce n'est qu'à partir de cette structure de la médiation que nous pourrons mettre en perspective le mode d'être animal par rapport à ce dont il se différencie, tant vers le bas (l'organisme) que vers le haut (l'Homme).

Pour comprendre le mode d'être animal à son niveau propre, il est nécessaire de débiter par l'aspect de celui-ci qui se présente à nous en tant qu'observateurs, sa manifestation phénoménale en tant que comportement. Le comportement de l'animal est autonome parce qu'il s'effectue dans le but d'atteindre un objectif que le sujet s'est assigné lui-même, un objectif qu'il appréhende comme signifiant quelque chose pour lui. En d'autres mots, son comportement est autonome parce qu'il est orienté par la médiation de la signification que l'objet interpelle en lui. Pour Freitag,

la signification de l'objet est en quelque sorte « portée » par l'anticipation de la satisfaction potentielle du désir qui est toujours vécu comme manque à remplir. La représentation matérielle de cette signification est le signe-signal qui, comme toute médiation (en tant qu'elle lie tout en différenciant l'être vivant de son objet), « appartient aux deux termes du rapport d'objectivation selon des modalités différentes³⁷ ». D'un côté, le signal est une caractéristique de l'objet, qui possède en tant que chose une consistance propre (qui résiste au sujet), sans laquelle il ne pourrait paraître dans sa phénoménalité spécifique. De l'autre côté, le signal, dont les sens du sujet rendent possible la perception (ayant évolué « pour » ou plutôt en rapport dialectique avec l'objet), lui appartient par le statut particulier qui lui est accordé en tant que signifiant un manque « intérieur ». De façon plus simple, le signe est l'aspect de la chose qui peut être capté par le sujet, appréhendé dans ses propres termes. Il est ce qui indique au sujet la source de son désir, ce qui s'intercale entre lui et le monde pour illuminer certains éléments d'un univers sombre.

C'est à travers son mouvement que l'animal s'approprie l'espace géographique, qu'il « évalue » la consistance du monde, afin de voir ce qui résiste et ce qui cède à ses intentions, à l'influence qu'il peut opérer sur ces éléments matériels qui l'entourent, lui-même en tant qu'entité matérielle. Chez Freitag, tout objet pour l'animal, tout désir qu'il tente de satisfaire s'est érigé en lui à travers ce dialogue avec le monde, avec la matière sur laquelle il s'appuie ou derrière laquelle il se cache, ainsi qu'avec les autres êtres qu'il côtoie, que ce soit les membres de sa communauté, sa proie ou même le prédateur. C'est dans ce sens qu'on peut dire, lorsqu'on parle d'évolution, que, pour l'animal, l'expérience est ontologiquement première. À travers son expérience, qui consiste à apparaître pour être vu, et à voir

³⁷ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.1, *op. cit.*, 1986, p. 139.

ce qui apparaît³⁸, se développe continuellement un rapport au monde, une manière d'agir dans le monde qui est transmise aux générations ultérieures.

Cette manière spécifique par laquelle l'animal organise son rapport au monde et à lui-même se manifeste par l'établissement de schèmes sensori-moteurs qui lui permettent de refermer la boucle ouverte par le désir. Ce sont ces schèmes, chacun tendant intentionnellement vers tel objet (du désir), qui sont représentés par le signal et qui prennent ainsi une fonction de régulation par rapport au comportement de l'animal. L'animal est interpellé vers l'extérieur par un état intérieur initial qui est ressenti comme manque (la faim, etc.) ou qui est interpellé par un signe (la peur provenant du son d'un prédateur potentiel, etc.). Étant, à travers cet état, rendu réceptif au signal associé au schème dont l'exécution résulterait en la satisfaction du désir, la reconnaissance de ce signal particulier enclenche une activité lui permettant d'atteindre (ou non) l'objet visé intentionnellement. Pour citer Freitag : « le signal mobilise ainsi un schème directeur d'activité qui va orienter le déroulement d'un comportement effectif vers la réalisation d'un « objectif » préformé dans l'organisme³⁹ ». L'état de satisfaction qui s'ensuit est subséquemment intégré en lui comme corollaire de l'état initial de manque, dont le schème intentionnel représente maintenant le passage de l'un à l'autre.

Le rapport du sujet à ces objets, qui viennent tenter de combler le manque laissé par la déchirure originelle qu'est le désir, procède de cette mise en œuvre de schèmes sensori-moteurs régulant les mouvements à suivre pour atteindre cet objet du désir interpellé par un état intérieur. Ils représentent pour lui le résultat du mouvement, l'état de satisfaction qui lui est associé à travers son expérience dans le monde. Ce qui n'est que condition de possibilité, le désir, est donc ontologiquement

³⁸ *Ibid.*, p. 166.

³⁹ *Ibid.*, p. 141.

complété par le comportement, qui cimente ce trajet de désir à satisfaction comme modèle à répéter afin de vivre. L'objet qui représente ce comportement « impose au désir et à la satisfaction du désir sa consistance extérieure [...] et c'est pour cette raison que l'animal, porteur du désir, devient également porteur du moment subjectif de la réalité du monde sensible⁴⁰ ». Ce trajet, qui procède d'une triple médiation (du besoin, du signe, et du schème sensori-moteur) permettant l'enchaînement des termes de l'objectivation sensori-motrice, est ainsi la matrice pour l'établissement de tout schème ultérieur.

Au fur et à mesure du développement onto/phylogénétique s'élargissent les capacités d'objectivation, les besoins de l'animal se complexifient et se différencient de façon consubstantielle aux comportements, c'est-à-dire que les différents schèmes d'activité se développent dialectiquement pour atteindre tel objet particulier, qui lui, devient objet en tant que représentation de ce schème menant à la satisfaction. L'animal doit donc coordonner une multitude de besoins (états) aux signaux qui représentent l'activité qui à son tour représente la satisfaction qu'il recherche. Malgré que tous ces enchaînements « co-existent » dans l'animal, ce dernier n'en possède aucune conscience comme telle, son expérience est toujours limitée au maintenant du schème opéré à ce moment, dans lequel « il s'extasie » (Freitag). L'objet n'est qu'objet du désir et de sa satisfaction par le mouvement, l'objet n'existe pas pour l'animal indépendamment de son implication dans un schème sensori-moteur, il ne persiste pas comme objet « abstrait », hors de l'état de besoin qui l'interpelle. Aucun surplomb n'est possible au niveau de la conscience animale, sa proximité à l'objet est trop grande, sa signification « trop » envahissante, celle-ci prend toute la place, toute son attention/intention.

⁴⁰ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.2, op. cit., 1986, p. 56.

Il est important, pour terminer, de noter la radicalité de la position freitagienne, sa grande distance par rapport aux théories qui réduisent la compréhension de l'existence animale aux « instincts » et de l'évolution aux gènes. Bien que marqué de part en part d'instincts - qu'on doit ici concevoir comme ces « sédimentations » biologiques et comportementales figées à travers une pratique répétée, établie par les niveaux de conscience inférieurs et persistants en lui, qui sont vécus par l'animal à son niveau de conscience propre comme « compulsion » à agir - le comportement animal ne peut s'y réduire, puisque les instincts sont insuffisants à assurer sa survie, ils n'en sont qu'une condition partielle. Si l'instinct le « pousse » à enclencher un schème d'activité, le schème lui-même n'est pas nécessairement préprogrammé, il est auto-programmé, le résultat de la répétition d'une activité qui s'est avérée fonctionnelle dans le passé. L'accomplissement premier est le résultat de sa propre expressivité, de sa créativité (ou d'un apprentissage qui est résultat de la créativité d'un autre), c'est-à-dire d'un « dialogue » avec le monde, du jeu entre son autonomie et les limites qui lui sont imposées par la réalité empirique, que cette réalité soit matérielle (les « lois de la physique » qui le garde au sol) ou vivante (l'activité des autres subjectivités qu'il côtoie dans ce monde des phénomènes qu'il partage avec eux). La signification est condition de possibilité du maintien en vie, elle possède donc une certaine fonctionnalité sans s'y réduire complètement, la signification est un excès par rapport à la fonctionnalité qu'elle rend possible, elle permet l'expression de l'autonomie constitutive du sujet à travers une multitude de comportements « surnuméraires » (Pichot), c'est-à-dire « non-nécessaires » d'un point de vue fonctionnel. Cette capacité autonome et créative rapproche beaucoup la condition animale de celle de l'homme, mais il manque néanmoins quelque chose d'essentiel aux animaux qui les empêche de vivre au même niveau que l'humain (inversement, c'est peut-être qu'il y a quelque chose d'essentiel en eux qui leur permettent de vivre en tant qu'animal et que nous aurions perdu comme condition de notre humanité).

Avant de s'attaquer à cette question, il nous faudra appréhender la théorisation que Castoriadis a faite du vivant et de l'animalité afin de voir comment ces deux positions peuvent nous renseigner par rapport à la position ontologique de l'évolution que nous avons opposée à la position des néodarwinistes contemporains.

2.2 Cornelius Castoriadis le vivant comme pour-soi et la fonctionnalité de la psyché animale

Pour enchaîner dans cet ordre d'idées, nous étudierons, de manière analogue au travail que nous avons effectué chez Freitag, la conception du vivant chez Cornelius Castoriadis. Avant tout, nous introduirons la pensée de Castoriadis en général afin de mettre en perspective la place qu'occupe cette préoccupation pour l'humain et le vivant dans son œuvre volumineuse, et aussi afin de situer cette pensée par rapport à celle de Freitag. Nous pourrons ensuite étudier la conception du vivant chez Castoriadis à travers son élaboration du pour-soi comme manière de définir tout être vivant, ce qui nous permettra ultérieurement (dans le quatrième chapitre) d'appréhender la spécificité du pour-soi humain (l'individu social) par rapport au pour-soi animal. Nous clôturerons ce point en élaborant le caractère fonctionnel de la psyché animale. Nous verrons ici la manière par laquelle la psyché oriente les mouvements de l'animal afin qu'il puisse se maintenir dans l'existence.

a) La pensée de Castoriadis

Pour commencer, l'objet premier de Castoriadis est la société ou plutôt les sociétés. Plus précisément, il s'intéresse à leurs enchaînements dans le temps, à

leurs transformations comprises comme apparition d'altérité et de nouveauté; c'est ce qu'il nomme le social-historique. Toute son entreprise intellectuelle vise à saisir d'une manière nouvelle cet objet qui, selon lui a été compris à tort et à travers par la pensée héritée. La raison de ce manque est, selon Castoriadis, située dans l'adoption par la pensée héritée d'une ontologie de la détermination qu'il nomme « ensidique » (ensembliste-identitaires), c'est-à-dire d'une position ontologique qui est astreinte à ne penser comme existant que ce qui est déterminé. Castoriadis refuse l'ontologie ensidique de la pensée héritée et la logique qu'elle implique puis qu'« il n'y a aucun moyen dans une logique-ontologie du même de penser une création, une genèse qui ne soit pas simplement engendrement par le même du même comme exemplaire différent du même type (...) »⁴¹. En d'autres mots, elle ne permet pas de penser la nouveauté et donc de penser le social-historique comme déploiement créatif, comme apparition d'organisations et de formes nouvelles, terminologie dont on ne peut se passer de l'usage si on veut comprendre l'histoire comme plus qu'un simple défilé d'événements. Sans nouveauté, sans apparition d'altérité, puisque ce n'est qu'à partir d'elle qu'on peut remarquer le caractère historique des sociétés, sur quelle base pourrait-on affirmer qu'il y a histoire?

Cela dit, ce qui intéresse Castoriadis sont les débordements de la réalité (dont la réalité sociale-historique) par rapport aux modèles auxquels nous l'assujettissons. La philosophie sociale de Castoriadis est donc un projet de dépassement des catégories qui nous ont été léguées par l'histoire de la pensée, parce que ces « catégories et déterminations de la logique identitaire s'effondrent au contact du social-historique⁴² » du fait de leur insuffisance par rapport à l'objet en question. Il vise ainsi à instaurer une ontologie qui permet de penser ces débordements de

⁴¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 271.

⁴² *Ibid.*, p. 400.

manière cohérente, une ontologie de la création⁴³. Néanmoins, bien que pour Castoriadis la réalité ne puisse être rationnellement déterminée de manière exhaustive, elle reste rationalisable à un certain degré. Dans ce sens, Castoriadis affirme qu'au niveau du social-historique, « l'institution de la société se déploie toujours dans deux dimensions indissociables, la dimension ensembliste-identitaire (« logique ») et la dimension proprement imaginaire⁴⁴ ». Toute réalité contiendrait une part d'indétermination et une part de détermination sans laquelle aucune rationalisation ne serait possible, donc aucune fonctionnalité et ultimement aucune existence non plus. Sans cet aspect ensidique de la réalité, tout serait chaos et aucun ordre ne pourrait être instauré. Inversement ne peut instaurer un ordre qu'une entité qui ne peut être appréhendée uniquement par le schème de la détermination, qu'une entité qui peut créer.

Le travail de Castoriadis situe deux points de débordements, en deçà et au-delà de la société: dans l'imagination radicale de la psyché et dans l'imaginaire social, dans la créativité du sujet et dans la création sociale-historique. L'union de ces deux éléments représente l'imaginaire radical. Les définitions de ces termes se clarifieront au cours du travail, pour l'instant nous dirons que l'imaginaire radical est « l'émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la détermination⁴⁵ », elle représente une créativité relativement indéterminée aux effets indéterminables, tant dans son aspect individuel (imagination) que collectif (imaginaire social).

⁴³ Il n'est pas dans nos objectifs de commenter cette position ontologique mais plutôt de comprendre comment à travers cette pensée s'érige une conception du vivant et de l'homme comme autonome, c'est-à-dire comme êtres capables d'instaurer leurs propres normes (auto-nomos), chacun le faisant évidemment d'une manière radicalement différente. Cette discussion entre l'ontologie de la création et l'ontologie réaliste à laquelle nous souscrivons dépasse de loin les ambitions de ce travail, il suffira de dire que la position réaliste et dialectique implique une créativité sans laquelle elle perdrait tout sens.

⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 285.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., 1975, p. 400.

Penser la création et l'imagination oblige à penser l'entité qui crée dont la première forme est le vivant. Une telle pensée du vivant est partout présente chez Castoriadis. Elle côtoie et circonscrit sa position sur la spécificité de l'humanité, tout en manifestant un questionnement général sur l'être, question qui est pour Castoriadis inévitable en philosophie. Comme le note Arnaud Tomès, commentateur de Castoriadis: « les objets qui se présentent à nous lorsque nous voulons penser l'humanité (la société, l'histoire et la psyché), nous posent deux questions: tout d'abord celle de leur mode d'être et de la spécificité de celui-ci par rapport au mode d'être des étants physiques ou vivants; ensuite "la question de l'être et du mode d'être de cet étant pour lequel il y a monde, nature ou vie", bref, ce que l'on pourrait appeler la question du sujet⁴⁶ ». Cette question de l'imbrication d'un sujet et de son objet peut être appliquée à tous les modes d'être commençant par le vivant, et c'est sur celui-ci que se tournera maintenant notre analyse. C'est dans cette optique que nous tenterons d'appréhender la spécificité de l'homme en débutant par une appréhension du pour-soi, terme utilisé par Castoriadis pour signifier toute entité ayant une intentionnalité propre, toute entité qui est « fin de soi-même »⁴⁷.

b) Le vivant en tant que pour-soi

En plus de faciliter un rapprochement avec le réalisme dialectique de Freitag, cette courte introduction à la pensée de Castoriadis nous permet de postuler que toute discussion du mode d'être humain doit procéder par l'élaboration du pour-soi.

⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007. Dans la présentation du texte par Alain Tomès.

⁴⁷ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, p. 196.

Nous étudierons donc la théorisation castoriadienne du vivant à travers son appréhension du pour-soi qui, similairement à Freitag, rendra possible d'une part, de démontrer que le vivant émerge comme manifestation d'une certaine autonomie, et, d'autre part, nous servira de fondement afin d'établir la spécificité de la liberté proprement humaine. En d'autres mots, nous solidifierons notre position sur l'articulation nature/culture à travers une compréhension de la spécificité de l'Homme toujours comprise dans un rapport de continuité et de discontinuité avec le vivant, position que nous opposons aux théories causalistes et positivistes des néodarwinistes contemporains.

Pour commencer, le vivant ne peut être compris que dans sa capacité à faire être des choses pour lui-même. À faire être un milieu là où il n'y avait qu'environnement, à faire être des objets de désirs là où il n'y avait que matière, et à travers tout cela, à se faire être lui-même en tant que sujet. Ainsi, chez Castoriadis, les deux caractéristiques du pour-soi sont l'autofinalité ainsi que la création et le maintien d'un monde propre qui est un monde de représentations, d'intentions et d'affects. Ces deux caractéristiques fortes en implications sont évidemment indissociables l'une de l'autre puisque l'instauration d'une autofinalité exige les termes de cette finalité qui ne peuvent être que termes comme posés par le pour-soi, comme signifiant quelque chose pour lui. Le pour-soi castoriadien implique la structure de la médiation que nous avons élaborée plus haut, cependant il faut être prudent puisque chez Castoriadis « nous avons affaire à une multiplicité de régions et même de niveaux d'être qui relèvent tous du pour-soi »⁴⁸. Le pour-soi comme catégorie ne s'applique pas seulement à des entités subjectives : est pour-soi tout ce qui répond à ces exigences d'autofinalité et de création d'un monde de représentations, d'intentions et d'affects. Il y a donc quatre pour-soi dans la pensée de Castoriadis: le vivant, le psychique, l'individu social et la société, chacun

⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

comportant différents niveaux qui peuvent tous être considérés comme des pour-soi. Nous reviendrons rapidement sur les caractéristiques du pour-soi⁴⁹ comme individu et comme société plus bas; pour l'instant, il sera question du premier pour-soi, du pour-soi archétype qu'est le vivant⁵⁰, et de son rapport au pour-soi psychique qui émerge à partir de lui. Comme nous verrons, la question de la spécificité de l'homme chez Castoriadis pointe vers cet interstice, c'est-à-dire vers une contradiction qui se manifeste au niveau biologique même, contradiction entre le soma et la psyché, entre les exigences du corps en tant que vivant et de la psyché comme expérience première de l'humain.

Initialement, le vivant émerge à travers une différenciation qu'il impute au monde qui se présente à lui et s'érige du coup comme entité y en étant distincte. Le premier terme de cette catégorisation originelle est la différenciation entre un extérieur et un intérieur, séparation qui apparaît réellement avec le vivant et l'autofinalité qu'il implique. En s'appropriant le monde il instaure une unité et une clôture propre, à travers de laquelle il différencie un non-soi qui résiste à l'intention et un soi qui émerge comme acteur de cette intention, visant une finalité qui ne concerne que lui, dont principalement la perpétuation de son expérience en tant que vivant. Dans les mots de Castoriadis, « là où il n'y a pas autofinalité, on ne peut pas parler de division intérieure/extérieure, sinon de manière conventionnelle⁵¹ » c'est-à-dire comme soumise à l'objectivation d'un autre, ce qui n'élimine pas la question

⁴⁹ Du point de vue qui est le nôtre, le pour-soi castoriadien consiste en une catégorie plus large et englobante, malgré que désignant, selon un autre axe, la réalité que nous avons circonscrite par la conception des « niveaux de conscience » chez Freitag. Ici, les modes d'être animal et humain impliquent différents niveaux du pour-soi comme articulés entre eux dans une même structure ontologique. La catégorie du pour-soi est cependant nécessaire dans le contexte présent afin de rester fidèle à la pensée de Castoriadis et plus précisément pour faire valoir la spécificité du pour-soi psychique dont la compréhension est d'une importance première pour notre propos. Ce qu'il faut retenir est que dans les deux cas il est question d'une stratification des formes de vie, point que nous élaborerons dans le cinquième chapitre.

⁵⁰ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 196.

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 62.

autant qu'elle la déplace. On peut voir ici à quel point l'idée d'une autofinalité et de la création d'un monde propre sont absolument corrélative logiquement - sans autofinalité l'entité serait en fait dissoute dans l'univers environnant et ne posséderait aucune caractéristique de clôture, elle n'aurait aucun standard à partir duquel établir les paramètres de son monde et aucune raison ni moyen de le faire. Le vivant introduit ainsi l'altérité dans l'univers, comme différence et séparation, d'un soi et du monde, ainsi que de ce qui devient pour lui, ultérieurement, les différents objets de son monde. Plus simplement le sujet se fait être en faisant être ce monde pour-soi.

En d'autres mots, le sujet « est » comme émergence de cette autofinalité, les deux termes sont dans un rapport circulaire duquel on ne peut déceler l'antériorité d'un terme sur l'autre. C'est dans ce sens que Castoriadis définit fondamentalement le sujet comme « capacité de faire que pour lui quelque chose devienne présent⁵² » mouvement par lequel il se fait aussi en tant que sujet. Ce monde pour-soi représente ainsi une niche ontologique que l'être se crée. C'est-à-dire qu'il s'aménage, à partir de la réalité, un espace dans lequel il peut interagir avec son entourage afin de s'ancrer dans l'existence. En transformant ce qui se présente à lui, en y apposant une médiation et en y trouvant en fait un support suffisant, le vivant « parasite » cette strate de l'existant physique⁵³ afin d'y vivre. Ceci implique une double compatibilité qui nous renseigne sur ce qui est connu autant que sur ce qui connaît, et de façon plus importante sur leur rapport. D'un côté, le sujet possède cette capacité d'appréhender ce qui lui est extérieur et de l'autre le monde est caractérisé par cette possibilité de se laisser prendre par un sujet, de présenter des éléments ensidiques qui font qu'il n'est pas pur chaos. On peut dire qu'à la capacité formante du sujet répond l'aspect formalisable de la réalité.

⁵² *Ibid.*, p. 71.

⁵³ *Ibid.*, p. 64.

Dans les mots de Castoriadis, l'« adéquation entre les formes d'organisation du monde que se crée pour soi le vivant et ce monde lui-même [...] est une rencontre au sens fort du terme. Et le rapport n'est pas un rapport de reflet, ni de fabrication intégrale du monde par le sujet (dans ce cas, il n'y aurait plus de question de rapport), c'est un rapport de convenance⁵⁴ ». En d'autres mots, le pour-soi est affecté, choqué par ce qui est hors lui; à ce choc il réagit en créant des images, des représentations, à sa manière propre qui est d'abord de se représenter quelque chose là où il n'y a à l'origine que choc⁵⁵. La représentation est donc indissociable d'un affect qui l'accompagne et qui lui donne sa valeur pour le sujet. Le sujet vivant se crée ainsi un dispositif « d'interprétation » du monde par lequel sont sélectionnés les stimuli qui auront un impact sur lui, dispositif qui doit correspondre à ce qui se trouve dans la réalité, et à la causalité qui fait son unité et sa cohérence. Cet appareil doit être adapté au monde, mais en même temps, ce qui se présente à lui ne fait pas d'emblée sens à ses yeux, c'est-à-dire qu'il lui résiste sans être préformé, et c'est donc le sujet qui est responsable de sa propre objectivation, de la mise en forme de l'objet. À titre d'exemple, Castoriadis se réfère à la discrimination des vibrations électromagnétiques consubstantielle au développement des terminaisons nerveuses en disant qu'un « dispositif se constitue de telle façon qu'une petite bande du spectre électromagnétique a été choisie par l'organisme, qu'il y est devenu sensible et qu'il reproduit pour lui-même des présentations en fonction de celles-là. »⁵⁶ En s'appuyant (Castoriadis dira en s'étayant) sur l'aspect ensidique de la réalité, chaque être, d'après ses capacités perceptives, objective une partie de cette réalité pour en faire son monde. Dans ce cas il est question de la sélection d'une mince bande du spectre visuel, dont la perception chez l'homme est très limitée, mais tout de même suffisante à instaurer un monde objectif. Toute mise en monde de la réalité est donc

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

une coupe totale du monde basée sur une objectivation inévitablement partielle de la réalité.

Avec Castoriadis, « nous pouvons appeler cette fonction du vivant, fonction cognitive, à condition de comprendre qu'elle unit indissociablement les deux dimensions: l'*imager* et le *relier* »⁵⁷. On peut dire que l'imager comme mise en forme par le sujet et le relier comme mise en coordination de tel choc spécifique pour telle image, sont des caractéristiques de la représentation en général qui les implique tous deux. Cette « spontanéité imageante au niveau de la sensorialité »⁵⁸, cette mise en forme qui permet à quelque chose « d'être présent » pour un sujet, est fondamentalement ce que Castoriadis nomme l'imagination, c'est-à-dire cette capacité à établir une instance de médiation du côté du sujet, dont le versant objectif est le caractère formalisable du monde.

Pour résumer, dans les mots de Castoriadis :

La mise en image et mise en relation obéissent chaque fois et jusqu'à un certain point à des « règles » - elles doivent présenter une certaine régularité, sans laquelle le vivant ne pourrait tout simplement pas survivre. Nous n'avons pas ici à considérer la teneur de ces règles si ce n'est pour rappeler qu'elles doivent être asservies à l'autofinalité du vivant – et déjà par exemple aux nécessités de sa conservation. De là découlent deux autres déterminations essentielles du pour-soi vivant. Ce qui est présenté doit être valué d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, il est affecté d'une valeur (bon ou mauvais, aliment ou poison, etc.), devient donc support (ou corrélat) d'un affect positif ou négatif (à la limite neutre). Et cette évaluation – ou cet affect – guide désormais l'intention (le « désir ») conduisant, éventuellement, à une action correspondante (de rapprochement ou d'évitement). Nous avons là les trois éléments du pour-soi, dégagés depuis le Ve siècle grec. Partout où il y a pour-soi, il y aura représentation ou image, il y aura affect, il y aura intention⁵⁹.

⁵⁷ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 197.

⁵⁸ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 71.

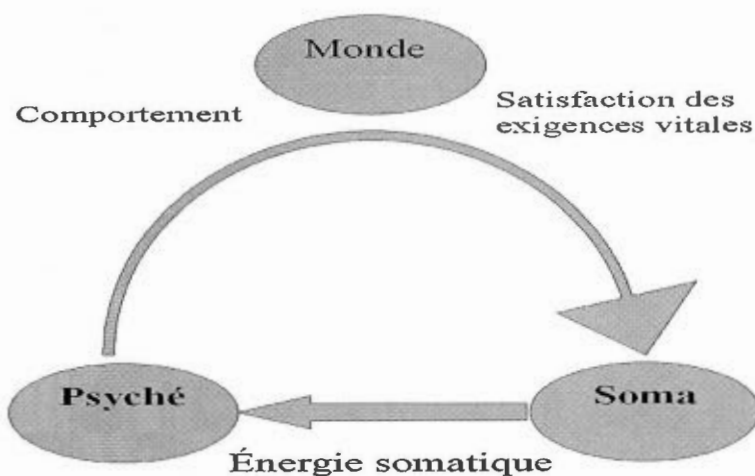
⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 198.

Tout ce développement nous permet ici de proposer une définition de chacun de ces termes (représentation, intention et affect) qui composent le monde pour-soi du sujet et qui nous suivront tout au long de notre tentative de circonscription de la spécificité de l'Homme chez Castoriadis. La représentation est donc « cette capacité imaginative du sujet de faire être quelque chose pour soi, tandis que l'affect est la modélisation de cette représentation, se répercutant sur le pour-soi en son entier, le faisant vibrer en son entier. Quant à elle, l'intention est ce qui parcourt le pour-soi du fait qu'il n'est pas neutre face au monde qui l'entoure, qu'il vise quelque chose, et pour commencer sa permanence dans l'être »⁶⁰. Chez l'animal, ces trois termes sont indifférenciés, ils s'enchainent sans failles dans son activité à travers laquelle l'intention exige une représentation qui s'accompagne d'un affect qui enclenche une intention se manifestant en acte.

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 101.

Figure 2.2

Mouvement de maintien dans l'existence de l'animal



c) La fonctionnalité de la psyché animale

Si on résume ce qui vient d'être vu en l'appliquant plus particulièrement à l'animal, ce dernier arrive à se maintenir dans l'existence en objectivant son environnement afin d'en faire un milieu. Il s'aménage ainsi un monde peuplé par des objets qui ont une signification pour lui. Pour Castoriadis ce mouvement par lequel l'animal se maintient dans l'existence, si on tente de le comprendre de la manière la plus générale, consiste en la canalisation de l'énergie somatique ou

corporelle dans un comportement visant la satisfaction d'exigences vitales. Ce qui permet d'assurer le maintien dans l'existence de l'individu et de l'espèce. Ce mouvement⁶¹ implique une conception de la psyché, qu'on peut comprendre à ce niveau comme le fondement ultime de l'unité subjective, et donc comme ce qui détermine fondamentalement cette orientation du mouvement corporel. C'est de cette manière qu'on peut définir le comportement : comme un mouvement orienté par une signification propre, par un but qui fait sens pour l'être en question.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, chez l'animal, à travers l'instauration du monde pour-soi, des valeurs sont attribuées aux éléments de l'entourage rendant possible pour l'animal d'orienter son activité d'une manière appropriée, d'éviter ce qui est négatif (prédateurs), de rechercher ce qui est positif (la nourriture, une tanière, un partenaire d'accouplement) et d'ignorer ce qui est neutre. Chez l'animal, la représentation interpelle donc un affect répondant à cette valeur, qui enclenche un comportement intentionnel. La représentation est ainsi indissociable d'un affect qui l'accompagne, qui lui donne sa valeur pour le sujet et qui oriente l'intention. On peut ici faire un lien entre cette « concaténation représentative-motrice » telle que la nomme Castoriadis et l'objectivation sensori-motrice de Freitag, tous deux représentant une manière d'exprimer le rapport d'objectivation comme connexion/différentiation d'un sujet et d'un objet par l'entremise d'une médiation sensible. Cependant, il faut noter qu'une conception de l'affect, pourtant centrale chez Castoriadis, est manquante chez Freitag. Un développement ultérieur de ce problème serait utile pour démêler le tout.

Les trois éléments de la psyché qui constituent le monde pour-soi du sujet (la représentation, l'intention et l'affect) s'enchaînent chez l'animal de manière

⁶¹ Voir figure 2.2 (ici-haut p. 54) qui résume ce mouvement par lequel l'animal se maintient dans l'existence.

fonctionnelle. Chez ce dernier, ces trois termes sont indifférenciés, ils s'enchaînent sans failles dans son activité à travers laquelle l'intention exige une représentation qui s'accompagne d'un affect et qui enclenche une intention se manifestant en acte. Ils vont faire en sorte que l'énergie somatique va être canalisée dans un comportement qui va permettre au sujet d'atteindre ou d'éviter quelque chose afin de perpétuer sa propre expérience, afin de se maintenir dans l'existence en assurant les besoins vitaux de son corps. La manière par laquelle s'enchaînent ces trois éléments dans le comportement est donc déterminante du mode d'être qu'on tente de circonscrire et c'est cet enchaînement direct ou sans failles qui fait la spécificité de l'animal par rapport à l'humain. Cependant, cette énergie somatique déborde toujours de la fonctionnalité qu'elle rend possible, ce qui permet une manifestation ludique qui dépasse la nécessité physiologique. Comme nous verrons plus tard, chez l'homme les choses se complexifient car la représentation, l'intention et l'affect se différencient; ils assument des rôles différents et ils sont constamment réarticulés entre eux à mesure du développement psychogénétique du petit de l'homme⁶².

d) Incidences sur la conception de l'évolution

Pour terminer sur ce point, revenons sur l'aspect ontologique du *pour-soi* et sur ses implications pour notre conception de l'évolution comprise comme développement d'un rapport d'objectivation. Chez Castoriadis, l'activité du sujet vivant, qui est « subordonné à sa conservation⁶³ », procède par l'instauration d'un rapport d'objectivation par lequel le sujet met en forme la réalité afin d'en faire un monde pour-soi, rapport qui se sédimente dans le corps au cours des générations,

⁶² Ces points seront revus plus bas lorsqu'il sera question des caractéristiques de la psyché humaine.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

c'est-à-dire qui y est intégré, entre autres, en tant qu'instinct. Donc, comme chez Freitag, nous avons affaire à « une structure stratifiée de l'être »⁶⁴ où chaque niveau du pour-soi est dépassé tout en étant conservé dans le niveau supérieur, ainsi que le sont les exigences de maintien dans l'existence propre à chacun d'eux. Ces exigences qui se superposent au cours de l'évolution viennent borner l'activité autonome du sujet, elles circonscrivent son horizon perceptuel et intentionnel en assurant de façon prioritaire la perpétuation de l'espèce et ensuite son propre maintien dans l'existence. Dans un sens, il y a donc suprématie de la vie sur l'organisme vivant individuel, ou dans les mots de Castoriadis: « suprématie de la reproduction sur la conservation »⁶⁵. Cependant, ces bornes, qui prédéterminent relativement l'autonomie du sujet, sont bel et bien le résultat de l'activité du pour-soi comme capacité d'instaurer un comportement différent afin de s'adapter à de nouveaux contextes et stimuli, et ainsi, du point de l'évolution « ce n'est pas le génotype qui s'adapte, mais l'individu phénotypique »⁶⁶. On peut donc répéter que ce n'est pas un processus aléatoire jumelé à une sélection naturelle qui oriente l'évolution, mais bien l'autonomie d'un sujet pour-soi qui se déploie comme un rapport d'objectivation avec l'environnement qui l'entoure et qui deviendra ainsi son monde. Voyons maintenant comment, à partir de cette compréhension de l'évolution comme développement du rapport d'objectivation, l'humanité s'est instaurée à partir du vivant.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 84.

DEUXIÈME PARTIE

L'HUMANITÉ COMME MODE D'ÊTRE AU MONDE

CHAPITRE 3

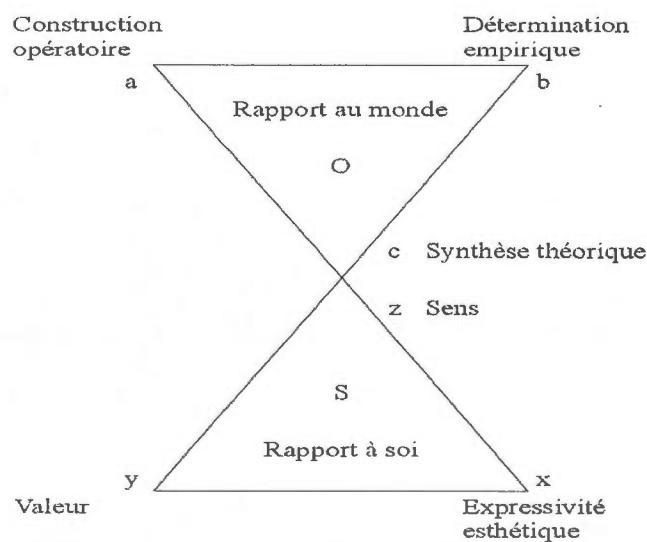
LE SYMBOLIQUE COMME SPÉCIFICITÉ DE L'HOMME DANS L'ŒUVRE DE MICHEL FREITAG

Ayant élaboré les conceptions du vivant et de l'animalité théorisées par Freitag ainsi que Castoriadis, nous passerons maintenant au cœur de notre travail qui consiste à comprendre la nature humaine en tant que spécificité dans le vivant, donc dans un rapport de continuité et de discontinuité avec l'animal. Pour ce faire, nous avons analysé le concept de rapport d'objectivation qui renvoie à une structure vitale par laquelle un sujet s'approprie la réalité qui l'entoure en la traduisant dans des termes qu'il peut appréhender. Il sera ici question des modalités de l'objectivation humaine ainsi que du passage entre le mode d'être animal et le mode d'être humain. Un chapitre sera accordé à chaque auteur et à leur conceptualisation propre de la spécificité de l'homme (chapitre 3 : Freitag et chapitre 4 : Castoriadis).

Pour Michel Freitag, la spécificité de l'humain est définie par l'objectivation symbolique que ce dernier met en œuvre en s'érigant un monde (une société). Afin de comprendre la signification de cette objectivation symbolique, nous reviendrons rapidement au vivant en tant que soubassement de l'homme et nous proposerons un

modèle formel de l'objectivation sensori-motrice à travers l'élaboration de la structure formelle de l'activité chez Freitag. Ensuite il sera question du problème passage entre l'objectivation sensori-motrice et l'objectivation symbolique. Enfin, nous verrons la conceptualisation freitagienne de la société en tant que modes de reproduction, de son maintien et de sa reproduction dans le temps en tant qu'histoire, qui est de notre point de vue la continuation du développement de l'être dans l'univers symbolique.

Figure 3.1
Le schéma papillon⁶⁷



⁶⁷ Tiré de Michel Freitag, « La nature de la technique et le problème normatif posé par son émancipation contemporaine dans le technologisme et le technocratisme », *Société*, numéro 4, 1989, p. 16.

3.1 Le soubassement animal de l'homme : retour sur l'objectivation sensori-motrice et les moments formels de l'activité d'un sujet dans le monde

Avant d'entamer cette partie de notre travail, prenons quelques lignes pour faire le point sur ce que nous avons élaboré précédemment avec Freitag. À travers l'étude du mode d'être animal, nous avons établi la structure ontologique de l'activité chez Freitag, nous avons étudié son émergence, ainsi que son développement et son déploiement dans la pratique de l'être vivant. Il nous est donc maintenant possible de positionner les différents moments de notre analyse dans un schéma qui résume la logique de leur enchaînement en une structure formelle qui reflète le rapport d'objectivation commun à tout être vivant. À partir de la continuité entre les modes d'être animal et humain que représente ce schéma, nous pourrions comprendre en profondeur leur discontinuité irréductible, c'est-à-dire la spécificité ontologique de l'homme, sa dépendance au symbolique.

La vie est le déploiement d'une autonomie qui, en se manifestant comme telle, arrive à la rencontre d'une détermination qui la limite a posteriori. Ce premier moment, le moment opératoire (a), qui est prédéterminé de l'« intérieur » par le soubassement biologique et organique de l'être en question, résultat de la sédimentation d'activités au cours du développement phylogénétique, constitue le moment de l'exploration du monde, des limites de l'autonomie. Quiconque a déjà eu contact avec un jeune animal peut comprendre cette métaphore de l'exploration, phase pendant laquelle l'animal « apprend » le monde, appliquant ce qu'il possède d'instincts, ce qui est insuffisant, chose que l'animal apprend souvent à ses propres dépens. À travers son mouvement, l'animal « fait une hypothèse » du monde, il se fait un système opératoire à partir duquel il peut ruser avec le monde. Cependant, ce système doit rencontrer une structure solide à laquelle s'accorder pour devenir un

mode d'orientation viable ontologiquement. La rencontre de cette détermination empirique (b), de la structure de la réalité, nous signale un deuxième moment de la structure ontologique de l'activité, et son intériorisation dans un système stable et consistant qui reflète en quelque sorte la structure du monde nous en signale un troisième, celui de la synthèse théorique (c). Cette synthèse théorique représente l'intégration du monde par le sujet, son accordement pratique par rapport à la consistance du monde. En d'autres mots, à travers la synthèse théorique, le monde acquiert une unité ainsi qu'une certaine fiabilité pour le sujet, il sait maintenant comment s'y mouvoir pour atteindre ses objectifs.

Le moment de la synthèse théorique implique et interpelle un autre mouvement corollaire qui est celui de l'appréhension de soi par le sujet. Débutant par le moment normatif (la valeur) (y), qui représente en quelque sorte ses normes internes qui orientent *a priori* l'activité du sujet, qui prédéterminent les limites de son autonomie opératoire, ce deuxième mouvement est celui à partir duquel le sujet sort de soi pour pénétrer le monde afin de revenir à soi par son intériorisation du monde. C'est ce mouvement de retour qui permet au sujet de se capter en tant que sujet de cette intention particulière et en tant que force opérant cette intention dans le monde matériel. En revenant à soi, le sujet ne fait pas qu'appréhender le monde comme une structure stable, il s'appréhende lui-même comme faisant partie du monde. Ce moment expressif (la réflexivité esthétique) (x), à travers lequel le sujet se reconnaît comme sujet, vient informer le moment normatif (lui fait intégrer comme normes internes des éléments *a priori* externes) ce qui lui permet de recommencer ce mouvement qui représente son ancrage pratique et ontologique au monde. Ceci lui permet ainsi de transformer et de développer son rapport au monde dans son expérience tout au cours de sa vie. Ces moments normatif et expressif résultent en une deuxième synthèse, la synthèse ontologique de son identité (le sens) (z). Ils cimentent sa propre appréhension de soi comme être dans le monde.

Comme nous avons vu au début de ce travail, ces deux mouvements complémentaires, de l'extérieur vers l'intérieur, c'est-à-dire celui de la « théorie », et de l'intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire celui de la « pratique », représentent la manière par laquelle tout sujet s'approprie le monde ainsi que lui-même par l'entremise du monde afin de s'inscrire dans l'être. En tant que schéma fonctionnel, il s'applique formellement à tout vivant, mais avec l'homme le contenu de ces moments se transforme radicalement et pointe donc vers une réalité d'un tout autre ordre. Débutons maintenant cette étude sur la réalité humaine en tant qu'elle se différencie de la réalité animale. Nous reviendrons aux termes de ce schéma à la fin du point 3.2 afin de noter l'application du schéma au mode d'objectivation symbolique.

3.2 L'objectivation symbolique: langage et culture

La position ontologique adoptée par Freitag nous permet d'envisager une continuité entre toutes les formes de vie. Ceci signifie que toute l'histoire de ce développement laisse des traces dans le corps de l'humain. Les rapports d'objectivations antérieurs persistent chez lui, une partie de leur contenu sont repris en charge par la conscience humaine. Ces rapports représentent le soubassement organique et animal de l'homme, ils lui permettent de ressentir le monde matériel, de le percevoir, chose que le symbolique ne peut faire à son niveau propre. C'est sur la base de ce développement biologique et comportemental seul que le symbolique peut émerger ainsi que s'établir comme fondement ontologique de l'existence humaine. L'humain reproduit cette phylogenèse dans son ontogenèse individuelle, l'enfant s'approprie préalablement le monde de façon sensible avant d'arriver à le

partager avec les membres de son espèce afin de l'ériger en un ordre symbolique stable et permanent. L'objectivation sensori-motrice et la conscience qui lui est consubstantielle, qu'on doit plutôt appréhender comme « sentiment-de-soi », doit donc être comprise comme condition de possibilité « nécessaire mais non suffisante⁶⁸ » de l'objectivation symbolique et de la « conscience-de-soi » proprement humaine.

Le symbolique est ce qui, pour l'Homme, circonscrit la réalité. Il est la médiation à travers laquelle l'humain arrive à connaître le monde. L'objectivation symbolique du monde procède par cette médiation que l'on peut définir comme système de significations représentant virtuellement la totalité de la réalité matérielle. Ce système symbolique est une imbrication de significations qui, tout en s'appuyant sur une réalité extérieure qu'elle désigne, prend une tangibilité propre et une indépendance relative par rapport à cet extérieur, du fait qu'il y a intégration de ces signifiants entre eux. Chaque terme se réfère ainsi au tout, et donc, leur signification est déterminée différenciellement par leur relation à l'ensemble des autres termes, auquel chaque terme renvoie négativement. Ainsi il y a un rapport de "totalité" à "totalité" entre le système du signifiant et la structure du signifié, entre le système symbolique et la réalité qu'il désigne. Comme nous verrons, l'espace qui maintient la stabilité de ce système est ouvert par un rapport intersubjectif entre l'individu et ses congénères.

Pour que le langage advienne, les vocalisations doivent pouvoir êtres manipulées hors des restrictions contextuelles auxquelles elles sont soumises dans l'objectivation animale. Ce sont ces vocalisations « non-nécessaires » fonctionnellement, ces activités « surnuméraires » (Pichot) qui permettent

⁶⁸ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec : PUL, Rennes : PUR, 2002, p. 58.

l'établissement d'un langage en acquérant une nouvelle fonctionnalité de représentation hors contexte, c'est-à-dire représentant quelque chose d'absent (spatialement et temporellement). Pour que cette potentialité devienne effective, pour que le symbolique s'établisse en tant que médiation au monde, à soi et à autrui, le signe-signal qui servait de médiation vitale à l'animal et qui était, dans son objectivation propre, soudé au schème sensori-moteur et à l'activité qu'il impliquait, doit perdre cette connexion concrète et fonctionnelle à travers laquelle elle signifiait quelque chose pour l'animal. L'espace du symbolique s'érige lorsque s'accomplit la différenciation de tous les moments de la chaîne du comportement animal et leur union dans un système stable de référence qui tout en étant interne au sujet, lui est externe du fait qu'il se réfère à quelque chose auquel les autres peuvent se référer aussi. L'animal s'extasie dans le déploiement de son comportement, cette extase fusionne son expérience au mouvement menant à la satisfaction de son désir et l'empêche d'avoir une vue globale sur les virtualités de sa perception et de ses actions, une unité réflexive de sa subjectivité. Formellement, le signe ne peut se détacher de sa fonction dans l'enchaînement du comportement animal que lorsque sa signification est assurée différenciellement dans le système symbolique qui implique cette vue de surplomb sur l'ensemble des actions, objets et signes potentiels, puisque tous ces éléments coexistent dans ce système qui est une totalité en soi. Ce n'est que dans et par cette vue de surplomb sur la totalité des significations possibles que l'objet acquiert une existence propre, c'est-à-dire stable et permanente, même en l'absence de la chose qu'elle désigne. Tout objet du monde de l'homme existe simultanément, indépendamment de l'activité du sujet. Cependant, ce système ne peut être établi qu'au moment où « l'accomplissement du rapport propre à la chose passe sous la dépendance de l'action d'autrui, et que la médiation de l'anticipation de cette action devient alors une condition pratique effective imposée à toute appropriation du monde par le sujet⁶⁹ ».

⁶⁹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.1, *op. cit.*, 1986, p. 152.

Les animaux ont des médiations en commun. Celles-ci leur permettent de vivre ensemble, de modeler leur comportement les uns par rapport aux autres, d'établir ce qu'on peut nommer une communauté. Chez l'animal, ce « partage » est le résultat de l'ancrage de la médiation dans le genre, c'est-à-dire dans les caractéristiques biologiques propres à l'espèce. Bien que présent chez l'homme, ce n'est pas au niveau de ce fondement biologique commun qu'est assuré le maintien et la reproduction de l'espèce, c'est plutôt par l'intériorisation du point de vue de tout autre congénère comme normativité propre, par la généralisation du point de vue de l'autre érigé en tant que médiation au monde, érigé en tant qu'autrui généralisé⁷⁰. L'être humain partage son monde au sens beaucoup plus profond où il crée et reproduit intersubjectivement les représentations qu'il utilise pour désigner les choses même en leur absence, c'est-à-dire dans un système symbolique qui, tout en s'appuyant sur l'objectivité sensible du monde matériel, est objectif entre autres parce qu'il est partageable par tous. En mettant en corrélation un signe (la sonorité du mot) pour en signifier un autre (la visibilité de la chose) l'humain peut se référer au monde afin d'exprimer quelque chose d'« intérieur » à l'intention d'un autre. Il peut ainsi mobiliser une signification hors de son contexte concret et la porter à la conscience de l'autre. En d'autres mots, tandis que l'animal « vit » cette totalité en tant que monde, l'humain est conscient de son monde en tant que totalité. L'animal vit peut-être des moments de conscience, mais sans point de référence stable (le point de vue d'un autre, partageable par les mots) il ne peut l'ériger en une conscience comme telle - ainsi cette dernière resterait un moment évanescent.

⁷⁰ Bien que présent chez d'autres auteurs (dont dans George Herbert Mead, *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.), le terme autrui généralisé représente chez Freitag un tiers fondateur, c'est-à-dire une figure qui sert de médiation entre les sujets, une figure auquel peuvent se référer *a priori* les sujets d'une interaction.

La question qui se pose ici est: comment la vue de surplomb sur tous les moments de l'objectivation sensori-motrice arrive-t-elle à la conscience de l'être pour, du coup, transformer la nature de cette conscience même? Selon Freitag, la réponse se situe au niveau du désir animal et de sa transformation en désir humain. Pour que les moments de l'objectivation animale se différencient les uns des autres pour le sujet, l'enchaînement de son comportement doit être dérouté. Un obstacle doit s'intercaler entre le désir et la satisfaction pour obliger l'être à effectuer un détour. La satisfaction du désir doit être réprimée, mais cette répression ne peut être le résultat d'un obstacle extérieur, elle doit être assumée par le sujet lui-même, elle doit être posée comme obstacle interne. Dans les mots de Freitag :

Pour que la répression soit structurante – disons désormais: *signifiante* objectivement – il faut qu'elle soit le fait d'une altérité identique à soi, d'un autrui avec lequel on s'identifie. Il faut qu'elle soit exercée par un être-de-désir analogue à soi, et qu'elle porte sur un désir identifié au désir propre, qu'elle soit imposée par un « être-de-désir » identifié au « soi » du désir réprimé. (...) Ce qui est alors approprié dans l'acte de satisfaction, ce n'est plus seulement l'objet dans sa matérialité-chosiste (cette matérialité où il est précisément détruit par la consommation), mais *c'est l'objet-en-tant-qu'objet du désir d'autrui, c'est-à-dire l'objet dans sa généralité et sa permanence*. Et le sujet-en-tant-que-désir, qui s'estompe dans la satisfaction, parvient du même coup à sa constitution de sujet en tant que sujet-en-tant-que-sujet; le sujet ne devient sujet-pour-soi qu'en étant sujet-pour-autrui, qu'en faisant référence à sa propre existence de sujet-pour-autrui.⁷¹

Ce rapport à soi par l'entremise d'autrui est généralisé dans le langage. L'identité humaine, qui est conscience-de-soi en tant que sujet sensible désigné par le langage, est donc structurée de manière intersubjective, ainsi que l'est la formation du monde-objet humain. Du point de vue de l'ontogenèse individuelle, cette fixation de l'identité est le moment de réalisation de cette intersubjectivité, du dédoublement de sa position en tant que « moi » (sensible, ressentie comme tel) et le « moi/lui » (je) désigné par le langage, ainsi que de leur synthèse comme « soi »

⁷¹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.2, op. cit., 1986, p. 57-58.

(appréhension propre rehaussée d'un passage par le regard de l'autre). C'est-à-dire que l'identité est le moment de l'appréhension de soi comme « alter ego » de l'autre dans laquelle sa propre position dans le langage est médiée par la position des autres, qui est une position analogue à la sienne. Ainsi le sujet peut se reconnaître comme un « je », terme qui permet à chacun de se signifier lui-même en tant qu'individu, donc en tant que sujet « comme » les autres. Ce moment signale pour Freitag la « reconnaissance des consciences » (Hegel), et ainsi l'ascension du sujet à son statut d'individu social.

Ce n'est qu'à partir de ce moment, lorsque le sujet se reconnaît simultanément en tant que sujet tenant une position générique que tout autre sujet tient aussi, qu'une répression peut être imposée pour et par le sujet. C'est à partir de cette répression que peut être ouvert et structuré l'espace du symbolique. Cet espace signifiant virtuellement la totalité du monde par rapport différentiel, où tout symbole est délimité significativement, négativement par la totalité de ce qu'il n'est pas, et positivement par ce qu'il représente dans le monde pré-objectivé de façon sensible, permet un surplomb sur toutes possibilités linguistiques et pratiques, donnant ainsi sa consistance et sa stabilité à l'objet (ainsi qu'au sujet). C'est dans ce contexte, dans la régulation de l'action par le système généralisé de l'intersubjectivité, le langage, que l'activité peut être comprise comme action.

Pour terminer sur ce point, résumons en replaçant les termes de la structure ontologique de l'action (voir figure 3.1 Le schéma papillon⁷² ci-haut, p. 60) que nous avons déjà analysés, par rapport à l'objectivation symbolique. La synthèse théorique (c) s'effectue à travers le langage qui reflète le monde comme totalité

⁷² Dans la postface du livre *Sociologie dialectique* de Jean-François Fillion, *op. cit.*, Freitag commente et reformule son propre schéma. Nous ne pouvons nous prononcer ici sur ces changements. Comme l'auteur du livre cité, nous resterons ici fidèle à la formulation originale du « schéma papillon ».

(dans « un rapport de totalité à totalité »). Le moment de l'autonomie opératoire (a) est une création de systèmes « symbolique » d'appréhension du monde (pour anticiper sur Castoriadis nous pourrions dire imaginaires, puisque ces systèmes sont symboliques dans leur contenu sans être intégrés à un ordre symbolique au sens intersubjectif) prédéterminée relativement par le moment normatif (y), donc initialement déterminé biologiquement et plus tard socialement, par un discours social ou une idéologie. La détermination empirique (b) se manifeste dans les limites structurelles imposées tant par la réalité matérielle que sociale. Ici les systèmes hypothétiques sont confrontés à la réalité empirique et au système généralisé d'objectivité en lequel consiste l'ordre symbolique. Le moment de la réflexivité esthétique (x) est le moment où le sujet se reconnaît comme étant lui-même désigné dans ce monde objectivé symboliquement, il est structuré en tant qu'identité à travers cette différenciation opérée par le symbolique dans lequel il peut consolider son expérience de soi sensori-motrice à une conscience-de-soi symbolique. Au cours du développement ontogénétique, les moments de ce trajet s'informent mutuellement et se transforment avec la pratique dans le monde du sujet. Pour le sujet social, le moment normatif (y), à travers lequel sont intériorisées les conclusions de ce dialogue avec le monde, doit être compris comme idéologie⁷³ (avec un petit « i »), prédétermination relative de l'autonomie opératoire par la vision synthétique du monde propre à chaque société tel qu'il se manifeste dans un discours, qui est toujours discours de l'autre avant d'être intégré en tant que discours propre. La synthèse de l'identité (z) procède donc de la reconnaissance de soi comme sujet de cette action de parole dans le monde et de son intériorisation comme norme interne. C'est à travers elle que le sujet se fait une préconception

⁷³ Freitag différencie entre idéologie (avec un petit « i ») et Idéologie. Le terme idéologie, tel qu'il est utilisé dans le cas présent, désigne la normativité inhérente à une adhésion aux médiations culturelles symboliques en laquelle consiste la culture. Le terme Idéologie se rapproche de sa signification courante et « rassemble des déterminations du sens, dans la religion, la métaphysique et la légitimité politico-institutionnelle ». Jean-François Fillion, *La sociologie dialectique*, op. cit., p. 149.

ontologique du monde, qui soutient ainsi une certaine cohérence globale dans l'enchaînement de ses actions et qui lui permet de retourner dans le monde pour reproduire et réaffirmer cette synthèse. Ce dernier moment représente la dimension du sens nécessaire au maintien de l'existence humaine.

3.3 Histoire et société : la régulation et la reproduction

La nature de l'humain peut donc être définie chez Freitag par sa dépendance ontologique au symbolique. C'est dans et par l'ordre symbolique qu'est la société que l'Homme objective le monde qui se présente à lui. C'est à travers elle qu'il arrive à se maintenir dans l'existence, et, inversement, ce n'est qu'à travers l'activité des sujets que la société peut exister. En outre, la grande originalité de Freitag réside non seulement dans la position ontologique du développement du rapport sujet/objet mais dans sa formalisation en un modèle de compréhension des sociétés, c'est-à-dire dans sa catégorisation formelle des différents types de sociétés (les modes de reproduction formels⁷⁴), qui implique une appréhension de leur enchaînement dans le temps. Cette typologie vise ainsi le mode de régulation et de reproduction de chaque société, et donc des subjectivités dans et par lesquelles elle s'incarne.

Dans ce sens, la typologie freitagienne théorise la manière par laquelle chaque société est articulée dans un rapport avec ses sujets, elle formalise la fonction

⁷⁴ Les modes de reproductions formels de la société sont : Le « mode de reproduction culturel-symbolique » qui représente les sociétés archaïques, le « mode de reproduction politico-institutionnel » qui représente les sociétés traditionnelles et modernes et le « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » qui représente la société post-moderne non encore advenue. Voir le deuxième tome de l'œuvre principale de Freitag : *Dialectique et société*. Nous traiterons ici uniquement des deux premiers mentionnés, ayant quelques réserves sur le dernier que nous ne pouvons élaborer pour l'instant.

ontologique de la médiation et la manière par laquelle elle est mise en œuvre dans chaque société. Les modes de reproduction sont des modèles fonctionnels (idéaltypiques) à travers lesquels on peut appréhender les sociétés et leur développement, les liens de divergences et de similarités formelles, c'est-à-dire, leur enchaînement dans l'histoire. Bien qu'une analyse en profondeur de cet aspect de sa pensée dépasse les objectifs du présent mémoire⁷⁵, il faudra en faire un survol en mentionnant avant tout que ce développement des sociétés à travers l'histoire est la continuation du développement du rapport entre sujet et objet entamé par le vivant.

Chaque société peut ainsi être considérée comme un mode d'être propre et l'histoire une stratification de ces modes d'être, les dernières sociétés s'étant développées à partir des premières. Chacune d'elles est une version du rapport d'objectivation premier, du « mode de reproduction culturel-symbolique » à travers lequel les individus entrent en médiation de manière directement symbolique-significative, à savoir par le langage.

L'apparition du langage marque l'émergence de la société comme telle. Elle représente un moment du développement de l'être, moment où le rapport d'objet est suffisamment développé pour s'appréhender réflexivement. Le développement des modes de reproduction procède du déploiement de contradictions⁷⁶ et de leur dépassement dans l'établissement d'un autre niveau auquel le contenu des contradictions du niveau inférieur persistent tout en perdant leur statut contradictoire. Initialement, le langage vient dépasser une contradiction⁷⁷ du niveau

⁷⁵ Qui a été traité en profondeur ailleurs, dont dans Jean-François Fillion, *Sociologie dialectique*, op. cit., principalement aux chapitres IV-V.

⁷⁶ Freitag fait une nuance entre les concepts de crise, conflit et contradiction. La contradiction doit ici être comprise comme impasse indépassable étant donné la forme instituée de la société, elle est une tension qui ne peut être résorbée par les mécanismes de la société en question, contrairement à la crise et au conflit.

⁷⁷ Cette contradiction est évidemment d'une toute autre nature que les contradictions ultérieures puisque celles-ci permettent de perpétuer le symbolique tandis que cette première contradiction

inférieur (sensori-moteur) que nous avons analysé au chapitre précédent, et ensuite chaque nouvelle forme de société vient dépasser une contradiction de la société précédente. En d'autres mots, la société est restructurée et avec elle le rapport sujet/objet, afin que ces contradictions mêmes soit intégrées au fonctionnement de la société.

À partir de ce point, la question qui se pose est celle de l'émergence de ces contradictions dans une société qui en est *a priori* exempte, du fait que les normes inscrites dans le langage sont complètement assumées subjectivement par les membres de la société en question, que l'on peut nommer archaïque ou primitive (le mode de reproduction culturel-symbolique). Pour illustrer ce mouvement, Freitag se réfère à la dialectique hégélienne⁷⁸ du maître et de l'esclave. Bien que celle-ci exprime adéquatement la logique dialectique qui est à l'œuvre dans le développement des sociétés, elle nous aide peu à rendre compte de l'émergence de la contradiction, que nous devons comprendre comme résultat de la contingence des événements, ayant leur condition de possibilité dans la nature dialectique de l'Homme, c'est-à-dire dans sa capacité à fonder lui-même ses propres normes ainsi que dans la nature malléable du symbolique. Afin de comprendre cette émergence, il nous faudra rapidement élaborer le mode de fonctionnement des premières sociétés, du mode de reproduction culturel-symbolique ainsi que les contextes de leurs transformations en un mode de reproduction politico-institutionnel (MRPI).

Initialement, les pratiques à travers lesquelles est reproduite la société sont orientées par une normativité qui s'incarne directement dans le langage. Ainsi, dans une telle société, le mot interpelle l'action propre à la chose. Du fait de nommer les choses, le langage structure ainsi le mode de leur appropriation pratique. Dans la

signale l'instauration d'un ordre symbolique.

⁷⁸ Freitag s'appuie ici sur l'interprétation de ce mouvement par Kojève dans Alexandre Kojève, *Une introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

société de culture, la structure symbolique, le langage même, assure la reproduction de la société en triant le sens du non-sens, délimitant ainsi la validité des actions, il possède ainsi une force normative immanente intériorisée par le sujet, à un tel point que pour lui, ses actions semblent répondre à la « nature des choses ». En d'autres mots, aucune représentation de la distance réflexive entre ce qui « est » et ce qui « devrait être », entre l'ordre des choses et la volonté individuelle, ne peut être mise en œuvre. Toute divergence par rapport à cet état des choses est perçue comme insensée ou démesurée. La question est donc de comprendre comment cette distance se serait immiscée dans la vie sociale des sociétés culturelles-symboliques, qui pourtant sont restées fonctionnelles pendant des millénaires (même que certaines persistent encore).

Ici les sujets ne peuvent se représenter l'être ensemble de la société qu'est la structure symbolique (sauf par la pré-objectivation qu'est le langage) parce que sa réalisation même détruirait la capacité qu'elle possède à orienter l'action. C'est au moment où la structure sociale devient apparente, c'est-à-dire objectivable par les sujets qui la vivent, que le langage devient insuffisant à assurer à lui seul la reproduction de la société. Selon Freitag « on peut donc dire qu'il [le langage] représente une structure objective, mais que le moment de son objectivation sociale est sans cesse occulté derrière l'effet de l'objectivation qu'il réalise lui-même en assurant la fonction de régulation symbolique de l'action. C'est pourquoi il tend à s'effacer derrière la structure significative des objets qu'il signifie, derrière sa propre réification dans les choses rendues par lui signifiantes⁷⁹ ».

Cette incapacité à objectiver concrètement la structure symbolique implique une incapacité à appréhender l'histoire comme transformation sociale, ce qui ne veut pas dire que ces sociétés ne vivent pas d'histoire, simplement qu'elles

⁷⁹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, t.2, *op.cit.*, 1986, p. 231.

n'appréhendent pas ces transformations en tant qu'histoire mais plutôt qu'elles les résorbent comme étant la nature des choses et l'ayant toujours été. De cette manière, l'unité de la société n'est pas remise en question, la société peut se perpétuer, et la vie régulée par la médiation symbolique continue son déroulement « normal ». Pour que les sujets arrivent à objectiver concrètement la société et l'histoire, la reproduction et la régulation de la société doivent passer d'une normativité « interne » (endo-régulation), subjectivement assumée à travers l'intériorisation du langage, à une normativité « externe » (exo-régulation), c'est-à-dire venant d'une instance abstraite surplombant les sujets et appréhendée par eux comme pouvant s'opposer à leurs désirs personnels. Afin de réaligner ces phénomènes dans une dynamique compatible avec les nécessités structurales de la société, une première référence normative « externe » doit être mise en œuvre sous la forme du mythe qui représente pour Freitag la première forme concrète « proto-politique » d'exo-régulation.

Remarquons que le « mode de reproduction culturel-symbolique » est ainsi en mesure de réconcilier les tensions potentielles, et ce jusqu'à un certain point. C'est maintenant ce point de rupture qui nous intéresse et les conjonctures qui nous y mènent. Seule la contradiction comme nous l'avons définie plus haut signale la limite structurelle de la société dont la reproduction repose uniquement sur la normativité immanente du langage commun, tandis que la crise et le conflit peuvent être intégrés et remaniés de manière à désamorcer la potentielle dissolution de la société.

D'après Freitag, le conflit devient contradiction lorsqu'il acquiert un caractère de cumulativité qui le rend incompatible avec la reproduction d'ensemble de la société. En d'autres mots, si les enjeux du conflit restent représentables dans le monde culturel régulé par le langage commun, le conflit est désamorcé, si au

contraire ces enjeux sont « abstraits », ils rendent clairement apparent les intérêts contradictoires donc aussi la structure de reproduction globale de la société, celle-ci ne peut plus être reproduite par la régulation du symbolique. Pour qu'elle assume la reproduction de la société, la médiation symbolique doit représenter l'entièreté du monde des sujets qui y vivent et ceux-ci doivent en retour y croire. Lorsque les enjeux du conflit s'accumulent sans pouvoir être « désamorcés » par quelconque mécanisme de résorption, la société apparaît au sujet dans sa contingence et sa particularité et perd ainsi son caractère de véracité sans lequel elle perd aussi sa capacité immanente à orienter l'action et à assurer sa reproduction. Dans les mots de Freitag :

Au plan formel, nous pouvons donc retenir maintenant que le mode de reproduction culturel-symbolique reste capable d'assurer la reproduction de la structure sociale et de « gérer » les conflits qui surgissent dans l'action, quelle que soit leur fréquence et leur intensité, tant et aussi longtemps que le développement même de ces conflits ne vient pas rétroagir systématiquement sur le système même de la régulation symbolique-normative de manière à y susciter un procès autonomisé et cumulatif de transformation échappant à la contrainte caractéristique d'un tel système de régulation : l'adaptation de proche en proche – par adjacence – des contenus sémantiques-déontiques concrets qu'il comporte et qu'il intègre, et qui correspondent de leur côté aux conditions elles aussi concrètes de l'interaction sociale « face-à-face ». C'est seulement pour désigner la rupture d'une telle condition formelle que nous parlerons alors de « contradiction ».⁸⁰

C'est ici que la séparation entre les pratiques particulières et la reproduction d'ensemble devient visible (objectivable réflexivement). C'est donc tout le fonctionnement du mode de régulation culturel-symbolique qui cesse d'être effectif lorsque, dans ce cas, le conflit devient contradiction. À ce stade apparaît une faille dans le déroulement de la vie sociale culturelle-symbolique qui doit, soit se désintégrer, soit renvoyer les nécessités de sa reproduction à un autre niveau par le dépassement de cette contradiction. Nous terminerons ici cette analyse qui, pour

⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

être complète, nécessiterait une étude approfondie des sociétés archaïques et du développement de l'échange jusqu'à l'économie que nous ne pouvons élaborer ici⁸¹.

Cependant nous devons mentionner que la prise de conscience de cette contradiction n'est qu'un premier moment de sa mise en oeuvre réelle, puisque l'humain fait un pas de plus en érigeant formellement cette conscience en une instance de régulation concrète. Pour éviter de trop s'éloigner de notre objet, disons tout simplement que cette instance est l'institution⁸² qui - malgré la réalisation de la discordance entre ce qui « est » et ce qui « devrait être », entre les exigences de la reproduction et les désirs personnels - permet le maintien de la société en refondant la normativité à un niveau abstrait qui rend possible le déploiement de la pluralité tout en assurant la régulation de la pratique dans le sens de la reproduction de la société. Le langage est ainsi relayé à une sphère indépendante d'activité qui fait en sorte qu'il n'est plus le lieu du pouvoir, mais, qu'en conséquence, il acquiert une certaine malléabilité. Avec l'institution est ainsi fondée une sphère du pouvoir qui contraint la volonté individuelle, pouvoir que l'individu doit accepter comme légitime mais qui, dans le cas échéant, peut aussi se manifester par la force. C'est le rôle régulateur du langage qui se différencie de ce dernier pour devenir la sphère indépendante du pouvoir tout en étant, dans un certain sens, à son tour dépendante du langage qui rend possible son application. Pour Freitag (et similairement à Castoriadis) l'institution est donc une médiation symbolique de deuxième degré. Et à partir de sa première concrétisation dans la religion, nous pouvons déduire les rapports de domination menant aux contradictions ultérieures qui peuvent se développer au cours de l'histoire pour arriver à l'État moderne, qui représente le

⁸¹ Concernant ce développement voir Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., ch. IV, « L'économie et les mutations de la société », p. 249.

⁸² Nous tenons à réserver le terme institution spécifiquement à cette instance qui s'occupe du pouvoir. Voir le mémoire de maîtrise de Lyne Nantel, *Conception du rapport individu/société: distinctions fondamentales entre les concepts d'institution et d'organisation*, Mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM, 2010.

moment de la reconnaissance réflexive de la condition dialectique de l'homme, c'est-à-dire du fait qu'il crée lui-même ses propres normes. Nous devons en rester là pour l'instant, ayant circonscrit la logique du développement des sociétés et l'ayant intégrée à la position ontologique du développement de l'être adopté par Freitag, développement qui débute avec l'évolution et qui se perpétue dans l'histoire.

CHAPITRE 4

L'IMAGINAIRE RADICAL COMME SPÉCIFICITÉ DE L'HOMME DANS L'ŒUVRE DE CORNELIUS CASTORIADIS

Après avoir circonscrit le mode d'être proprement animal ainsi que les différents niveaux qu'il comporte, nous avons effectué une première tentative de définition de la spécificité de l'homme telle qu'élaborée dans la théorie générale du symbolique chez Michel Freitag. Cette compréhension de la spécificité de l'homme chez Freitag, effectuée dans une optique phénoménologique et dialectique, s'est appuyée sur une appréhension de l'être animal, c'est-à-dire de son comportement comme orienté par une médiation sensori-motrice à laquelle nous avons opposé une médiation symbolique proprement humaine. Nous avons préalablement posé que c'est dans et par ce rapport d'objectivation, à travers lequel un sujet se lie tout en se différenciant de son objet par l'instauration d'une médiation, qu'est assuré le maintien dans l'existence des êtres en question, leur permettant d'appréhender le monde qui se présente à eux et de ruser avec lui afin de perpétuer leur expérience.

À travers cette élaboration de la spécificité de l'homme chez Freitag, nous avons pu établir qu'avec le vivant émerge une activité autonome orientée par des

règles propres, que même à ce niveau primaire se déploie une certaine liberté du sujet qui implique un changement de perspective face à l'évolution telle que proposée par le néodarwinisme, qui doit être pensée non de façon mécanique, comme réorganisation aléatoire des composantes génétiques triées par la sélection naturelle, mais plutôt comme un développement du rapport d'objectivation instauré par le vivant. De cette manière nous avons pu éviter la position mécaniste du sujet qu'implique le néodarwinisme, de même que le dualisme à laquelle elle tend dans le sens commun.

Ce développement du rapport sujet/objet, à travers lequel des comportements se sont ancrés dans le corps au cours de l'évolution, a doté chaque génération non seulement des outils nécessaires à leur propre survie, mais à celle de l'espèce aussi, en bornant la part d'autonomie de ces membres, guidant le comportement des individus dans le sens d'une fonctionnalité ontologique. De ce point de vue, l'être peut être considéré comme une stratification de ces rapports d'objectivation (ou de « niveaux de conscience ») où chaque niveau est subjugué au niveau supérieur développé au cours de l'évolution. Du fait de son appartenance au vivant, ces strates persistent en l'homme comme condition de possibilité nécessaire, mais insuffisante du déploiement du symbolique. Ainsi, l'objectivation symbolique s'établit à partir de l'objectivation sensori-motrice, c'est-à-dire par l'abstraction et la différenciation de ses composantes, permettant une prise de vue d'ensemble de celles-ci à partir du lieu qui devient par ce mouvement même le lieu du symbolique.

Tout en approfondissant cette compréhension de la nature humaine que nous opposons à toute théorie réductrice de l'Homme (dont celle impliquée par le néodarwinisme), nous tenterons maintenant d'offrir une hypothèse différente, mais complémentaire, en nous appuyant sur la philosophie sociale de Cornelius Castoriadis. Tandis que chez Freitag l'accent est mis sur le développement de la

sensibilité animale et de son abstraction chez l'homme, de la prise de distance par rapport à elle qui permet sa subordination au symbolique, chez Castoriadis, il sera plutôt question de la stratification des niveaux psychiques dans l'existence humaine, dont le développement est consubstantiel à la formation du symbolique compris comme culture et société.

Nous quitterons donc le terrain commun entre Castoriadis et Freitag, pour faire appel à la reprise de Freud par Castoriadis et à sa théorisation de la psyché. En accord avec Castoriadis, nous croyons qu'il est important pour comprendre l'articulation nature-culture ainsi que la manière par laquelle le soubassement animal et organique de l'homme se manifeste chez lui, de reconnaître la charge libidinale qui stimule la reconnaissance des consciences ainsi que la réarticulation libidinale qui s'ensuit. C'est donc principalement à travers une élaboration de l'ontogenèse de l'individu social comprise comme mouvement par lequel le petit de l'homme devient individu à part entière, c'est-à-dire comme participant à la culture et à la société, qu'il nous sera possible d'appréhender l'articulation nature-culture telle qu'elle se déploie dans la psyché humaine.

Pour commencer, nous étudierons le rapport entre le soma et la psyché, c'est-à-dire entre le corps et l'esprit, ce qui nous renseignera sur l'émergence de la psyché humaine et du mode d'être humain qui y est consubstantiel. Nous verrons ensuite la psychogenèse du sujet (qui n'est que l'autre face de sa sociogenèse), qui est marquée chez Castoriadis par les phases monadique, triadique et oedipienne. Il sera ici question du mouvement de sublimations successives de la psyché, cet espace à la frontière du naturel et du culturel, au fur et à mesure de sa rencontre avec la réalité naturelle et sociale, à travers lequel le sens psychique sera remplacé par un sens social. Pour terminer, nous verrons l'autre terme de ce mouvement: la

société comprise comme collectif anonyme tenu ensemble par les significations imaginaires sociales qui la composent.

4.1 Soma et psyché

L'espèce humaine en tant qu'elle participe au vivant hérite de cet ordre que le vivant s'est formé⁸³. C'est à partir de cette première strate naturelle que « s'étayera » un monde proprement humain. Comme nous l'avons vu, le rapport d'objectivation qu'instaure le vivant comporte un moment créatif à travers lequel le sujet s'approprie la réalité afin d'en faire un monde pour-soi. Cette imagination constitutive de tout rapport au monde se transforme radicalement chez l'homme et la cause de cette transformation est à situer au niveau de la psyché humaine. Notre hypothèse de départ situait la spécificité de l'homme dans le langage, non seulement dans sa capacité au langage, mais dans le fait qu'il y est ontologiquement lié, que c'est à travers le langage qu'il assure son existence biologique, c'est-à-dire que contrairement à l'animal, la vie et la survie sont indissociables de son intégration à une société, que nous comprendrons d'emblée comme un collectif anonyme uni par une structure de significations partagée. Cependant si, comme nous l'avons posé précédemment, nous acceptons que l'homme ne soit pas être de langage de par sa nature biologique, c'est que d'une manière quelconque il le devient. Du point de vue de la psyché ceci signifie que l'homme en tant qu'espèce animale aurait perdu ce qui permettait la fonctionnalité de l'objectivation animale, rendant possible et nécessaire l'instauration d'un autre mode de maintien dans l'existence (sans que cette instauration soit assurée).

⁸³ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., 1986, p. 507.

Castoriadis « postule une psyché en général pour le vivant »⁸⁴, fondamentalement dans le sens d'une imagination perceptuelle de mise en représentation ainsi que dans le sens d'une unité perceptuelle et intentionnelle (d'une « conscience »), d'une instance de coordination qui oriente le mouvement afin d'atteindre un certain but. Évidemment, nous devons initialement concevoir le psychique comme faisant partie du somatique dans la mesure où ils sont tous deux éléments du corps vivant. Ainsi, la constitution biologique de l'homme porte la psyché⁸⁵, cette dernière n'existerait pas sans un développement préalable du vivant puisqu'elle est « fortement étayée sur des étapes de maturation neurophysiologique (et d'apprentissage) animale »⁸⁶. Cet ordre qui se manifeste dans le corps de l'homme, dans l'appareillage qui lui permet d'entrer en contact avec le monde extérieur, doit donc être considéré comme une condition de possibilité de la vie humaine à laquelle s'ajoutent chez Castoriadis deux autres conditions de possibilités, dont l'explosion de l'imagination comme imagination radicale ainsi que l'apparition de l'imaginaire social comme capacité du collectif anonyme d'instaurer des formes nouvelles, capacité qui est impliquée dans l'institution de la société (ainsi que dans sa transformation). Nous mentionnerons rapidement, quitte à y revenir en détail plus bas, que ces deux caractéristiques participent à l'imaginaire radical, qui représente pour Castoriadis la seule caractéristique universelle de la spécificité de l'être humain.

La première caractéristique de la psyché humaine est donc sa défonctionnalisation par rapport à la psyché animale. Tandis que dans la psyché animale il y a une trajectoire prétracée entre l'énergie somatique et l'effectuation d'une activité de satisfaction des exigences de ce même soma, la psyché humaine,

⁸⁴ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 86.

⁸⁵ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 52.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 206.

bien que « nagent en elle les débris du dispositif psychique animal »⁸⁷, n'est plus en mesure d'assurer cet enchaînement fonctionnel. Comme nous l'avons vu plus haut, la psyché canalise chez l'animal l'énergie du corps dans un sens propice à la perpétuation de son existence. Le moment créatif du rapport d'objectivation s'effectue chez l'animal une fois pour toutes, la nouveauté est intégrée au comportement et au cours des générations cette nouvelle trajectoire entre le soma et la psyché se superpose aux anciennes qui persistent dans le corps. Chez l'homme cette imagination ne se referme jamais, le canal entre le soma et la psyché doit constamment être retracé au cours de son développement psychogénétique et aussi au cours du développement social, au fur et à mesure des transformations sociales, c'est-à-dire des changements dans les visées significatives qui occasionnent une réorganisation constante de ce rapport puisque chez l'homme cette fonctionnalité, à travers laquelle les humains mettent en oeuvre une activité de satisfaction des exigences de leur substrat biologique, est assurée par les significations qu'ils attribuent à ces actions et celles-ci proviennent de la société dans laquelle ils vivent. Ainsi, comme l'affirme Castoriadis « l'homme est le seul vivant à rompre la clôture informationnelle/représentative/cognitive dans et par laquelle est tout autre vivant »⁸⁸. Cette rupture de l'organisation du vivant se manifeste lorsque émerge une psyché dont les intentions ne visent plus la survie, mais plutôt la perpétuation d'un état qui est incompatible avec les exigences du corps. La question de la spécificité de l'homme se joue donc à ce niveau, où entrent en contradiction le soma et la psyché. Cette « disfonctionnalité » psychique qui est propre à l'humain représente en fait une condition de possibilité pour une fonctionnalité d'un autre ordre⁸⁹. Comme mentionné plus haut, chez l'Homme il y a donc « fonctionnalité non-biologique de non-fonctionnalité biologique »⁹⁰.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁸ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*, *op. cit.*, p. 470.

⁸⁹ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 87.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 87.

Cette première caractéristique de la spécificité de la psyché humaine qu'est sa défonctionnalisation par rapport à la psyché animale implique trois autres caractéristiques: la substitution du plaisir de représentation au plaisir d'organe, l'autonomisation de la représentation, de l'intention et de l'affect, ainsi que la stratification de la psyché humaine. Ces deux dernières caractéristiques découlent de la première, nous y reviendrons donc en détails plus bas lorsqu'il sera question du développement psychogénétique de l'humain. Cependant avant d'entamer ce développement d'une importance primordiale pour la compréhension de l'objectivation proprement humaine, nous devons appréhender la forme sous laquelle se déploie la psyché humaine avant sa socialisation.

L'imagination telle que nous l'avons définie plus haut est limitée chez le vivant, bornée par les exigences du somatique qui se sont élaborées au cours de la phylogenèse. C'est une partie de ces bornes qui sautent chez l'humain, faisant en sorte que l'énergie corporelle ne retrouve plus dans la psyché de trajet direct lui permettant d'être orienté vers l'effectuation d'un comportement. Pour Castoriadis, cette énergie, qui chez l'homme ne peut être canalisée de façon fonctionnelle, devient pulsion, terme qu'il définit comme étant « la frontière entre le psychique et le somatique »⁹¹. L'énergie somatique, qui doit malgré tout être appréhendée par la psyché sous une forme quelconque, est en quelque sorte traduite par la médiation de la pulsion et elle se manifeste ainsi comme émergence perpétuelle de représentation, seule forme compréhensible pour la psyché. Cette délégation de la pulsion par représentation⁹², est la limite inférieure de notre compréhension sociologique de l'humain, elle circonscrit la barrière sous laquelle une élucidation

⁹¹ *Ibid.*, p. 207.

⁹² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 412. « La pulsion ne peut se manifester dans la psyché que par l'intermédiaire d'une représentation; la psyché soumet la pulsion à l'obligation de la délégation par représentation (aussi sans doute de la « délégation par affect »).

plus profonde ferait appel à la biologie, et donc elle représente pour nous le nœud primordial de l'articulation nature-culture.

Le flux représentatif qu'incarne la psyché humaine est ce que Castoriadis nomme l'imagination radicale, cette capacité formante sans bornes, qui est la première forme d'expérience proprement humaine ainsi que la caractéristique fondamentale de l'humanité en tant qu'espèce biologique. Si chez l'animal la représentation est toujours liée à un comportement qui l'interpelle, chez l'homme elle se vit pour elle-même. Ainsi elle devient source ultime de plaisir et, en tant que *pour-soi*, la psyché instaure dans et par elle un monde propre qui est monde de représentations, mais aussi d'intentions et d'affects, un monde dans lequel tous ces éléments sont indissociables, unis non par l'enchaînement d'une activité intentionnelle stimulée par un affect lié à une représentation, mais plutôt comme flux indissociable de représentation/intention/affect sous l'égide d'un état total et autosuffisant, qui est le fondement premier de toute appréhension de la réalité. Comme le dit Castoriadis: « chez l'animal, la concaténation représentative-motrice est: a) en principe constante (pour la modifier, il faut de l'apprentissage: l'imagination animale est répétitive); b) fonctionnelle; c) à référent réel »⁹³, tandis que chez l'homme elle est, comme nous l'avons vu, malléable, disfonctionnelle, et à référent imaginaire, c'est-à-dire qu'elle est dépendante de la valuation des objets tels qu'incarnés dans et par les significations imaginaires sociales de la société, et qu'elle est toujours en rapport avec cet état premier, total et autosuffisant, de la psyché comme flux indifférencié de représentation/intention/affect.

Malgré tout, rien de cela n'aurait d'importance si cette psyché ne se faisait pas imposer le complément nécessaire à son maintien dans l'existence par la société

⁹³ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 216.

dans laquelle elle est née. C'est la complexe histoire de cette imposition, de la sublimation successive de la psyché que nous tenterons maintenant de comprendre.

4.2 Le développement psychogénétique : de la monade à l'individu social

Pour Castoriadis, la dualité qui est au fondement du monde humain n'est pas celle qui oppose individu et société, plutôt, « l'opposition incassable est celle de la psyché et société⁹⁴ ». Les deux termes de cette opposition représentant deux niveaux du pour-soi, qui tout en étant d'emblée incompatibles, n'arrivent à exister que l'un par l'autre. La catégorie d'individu, en tant que catégorie créée et entretenue par la société, est imposée à la psyché qui y est absolument réticente dans son mode d'être premier. Ainsi, l'individu est le masque que la psyché doit accepter de porter si elle veut avoir une certaine effectivité sociale. La psychogenèse, le passage de l'enfant au sujet social proprement dit, est donc toujours indissociable d'une sociogenèse, et c'est sur ce double développement, que nous tenterons maintenant d'élaborer. L'histoire de ce développement représente pour nous la manière la plus directe pour appréhender l'articulation nature/culture, puisqu'elle nous permet de comprendre comment l'humanité en tant qu'espèce vivante, malgré, ou grâce à sa nature biologique en soi contradictoire, arrive à s'ancrer dans l'existence pour devenir l'humanité, comprise non plus comme espèce, mais comme civilisation tenue ensemble par un imaginaire et des significations communs, c'est-à-dire en tant que mode d'être radicalement différent du reste du vivant. Celle-ci comporte donc de fortes implications en ce qui concerne une compréhension de la spécificité de l'Homme et de la liberté humaine. Afin de comprendre ce développement, nous appréhenderons comment une psyché peut arriver à intérioriser et à rendre

⁹⁴ *Ibid.*, p. 52.

effectives pour elle les significations imaginaires portées par sa société. Ainsi, comme le dit Castoriadis :

[...] il faut entrer dans les dédales de l'élaboration symbolique de l'imaginaire dans l'inconscient. Qu'y a-t-il au bout? Quelque chose qui n'est pas la pour représenter autre chose, qui est plutôt condition opérante de toute représentation ultérieure, mais qui existe déjà lui-même sur le mode de la représentation: le phantasme fondamental du sujet, sa scène nucléaire, où existe ce qui constitue le sujet dans sa singularité: son schème organisateur-organisé qui s'image, et qui existe non pas dans la symbolisation, mais dans la présentification originaire qui est déjà pour le sujet signification incarnée et opérante [...] qui est première signification et noyau de toute signification ultérieure⁹⁵.

À la naissance, le petit de l'homme est une psyché jetée dans un corps dont elle n'a pas le mode d'emploi. Ce corps, ce soma constitué des résidus de l'appareillage et des exigences vitales animales, métabolise, digère et peut même bouger sous l'ordre de la psyché. Cependant, la manière de coordonner ses mouvements afin de répondre aux besoins du corps ne lui est pas donnée de nature comme elle l'est pour l'animal, l'*infans* doit l'apprendre d'une autre instance qu'est la société. Mais là où le corps exige cette fonctionnalité afin de se conserver, la psyché exige un sens dont la perpétuation vient initialement en négation avec la possibilité de fonctionnalité « naturelle ». Ce sens étant la manifestation du dernier vestige de la « naturalité » de l'Homme, la manifestation de l'énergie somatique telle que traduite par la psyché, c'est-à-dire de la pulsion déléguée par représentation qui entre en contradiction avec les exigences du corps. Avant donc d'être accordé avec un sens social qui orientera l'enchaînement de ses actions vers l'accomplissement de ces exigences somatiques, « avant que toute procédure de médiation (intersubjective) ait été instaurée, un premier pont doit être postulé entre "l'âme et le corps"; un premier noyau représentatif doit être constitué »⁹⁶, noyau dont l'incompatibilité première pour cause du désir de repli sur soi qu'il implique,

⁹⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 214.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 412.

représente la vulnérabilité profonde qui permettra au monde humain de se tailler une place dans la psyché.

Tableau 4.1
Les modalités de l'expérience à travers les phases du développement
psychogénétique

Phase	Sens déployé	Rapport à l'objet	Appréhension de soi	Appréhension du monde
Monadique	Autistique	Sein comme soi	Soi/Monde indifférencié	Monde/soi indifférencié
Triadique	Transitif	Bon sein/Mauvais sein (sous le contrôle de l'autre)	Objet de l'autre	Monde à deux
Œdipienne	Sens institué socialement	Objets socialement institués (objets du langage)	Individu social (« je », objet du langage)	Monde social

a) La phase monadique

Ce noyau représentatif est la première forme d'expérience vécue par le sujet, ainsi, comme l'affirme Castoriadis :

Il ne peut y avoir de vie psychique (ou de vie sociale) si la psyché n'est pas capable originaire de faire surgir une représentation et au départ une première représentation, qui doit d'une certaine manière contenir en elle la possibilité d'organisation de toute représentation - qui soit un formé/formant, une figure qui sera le germe des schèmes de figuration - donc sous une forme aussi embryonnaire que l'on voudra, les éléments organisateurs du monde psychique qui se développera par la suite, certes avec des adjonctions décisives venant

d'ailleurs, mais nécessairement reçues et élaborés selon les exigences posées par la représentation originale⁹⁷.

Donc, il y a ici création d'un monde pour-soi qui est monde de représentation, d'intention et d'affect, éléments qui restent tous indifférenciés pour l'instant dans un même flux qui émerge dans et par le sujet, qui « est » le sujet à ce stade.

Comme nous l'avons vu, la première exigence de la psyché est celle du sens, exigence qui est impliquée par la forme même que prend cette première représentation imaginaire que s'érige le sujet et que Castoriadis nomme monade psychique. La monade, en tant que noyau représentatif, est la forme première dans et par laquelle l'*infans* organise son expérience. Celle-ci est simultanément saisie de soi et du monde arrimé sous une seule représentation inclusive de tout. Elle est une représentation de tout comme soi et de soi comme tout⁹⁸, donc il y a indifférenciation à ce stade de ce qui deviendra le sujet et l'objet. Ainsi, l'expérience du sujet telle qu'elle se manifeste dans la monade psychique pose un contrôle total qui s'accorde sans faille avec les désirs du sujet qui ne sont autres que le désir de perpétuer cet état mégalomane à partir duquel émane un sens total, se voulant autosuffisant. La psyché inconsciente est donc cela: processus représentatif où l'émergence et la mise en relation des représentations sont « réglées »/guidées par le principe de plaisir⁹⁹, état dans lequel l'*infans* désire rester indéfiniment. Dans cette optique, « l'espèce humaine est une espèce monstrueuse, inapte à la vie, aussi bien du point de vue psychologique que biologique¹⁰⁰ » et il faudra une série de bouleversements pour l'amener à intégrer la culture afin d'y être intégrée à son tour.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 414.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 428.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 427.

¹⁰⁰ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 48.

La constitution de la réalité humaine dans la psyché ne sera effective qu'à travers l'abandon (toujours partiel) de cette toute-puissance par la psyché, de cet état auquel il ne manque rien. Cependant, elle doit être conforme à la première exigence de sens de la psyché qui devra trouver une compensation soutenable au sens total monadique. Ainsi, l'élaboration de la psychogenèse effectuée par Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*, « suppose une monade initiale qui éclate lors de la phase triadique dans la relation avec la mère pour passer par la phase oedipienne et finalement, moyennant la sublimation, aboutit à l'individu social¹⁰¹ ». La monade est donc le premier niveau d'une stratification psychique, où les strates représentent des pour-soi indépendants à leur niveau, mais subjugués au niveau supérieur, dont chacun d'eux instaure son propre rapport d'objectivation qui persistera dans la psyché de manière sublimée et sur lequel le rapport d'objet proprement humain s'étayera. Les objets de la réalité humaine (culturelle) ne peuvent exister s'ils ne s'érigent pas à partir de cette représentation monadique première et donc, cette « fiction » représente la réalité ultime pour la psyché humaine. Pour comprendre le rapport d'objectivation propre à l'homme ainsi que la liberté qui lui est consubstantielle, il nous faudra donc comprendre toutes les strates d'appréhension de l'objet, liées aux étapes du développement de la psychosociogenèse, qui le précèdent et sur lesquelles elle s'appuie. Cependant, il faudra tout d'abord comprendre comment éclatera malgré elle cette monade.

¹⁰¹ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 93. Voir le tableau 4.1 *Les modalités de l'expérience à travers les phases du développement psychogénétique* (ci-haut p. 88) qui résume ce développement dans ses différentes modalités.

b) La phase triadique

Pour que la phase triadique débute, il faut que soit ébranlée la monade psychique, il faut que le sens total de la monade soit nié d'une certaine façon. Quelque chose doit donc résister à l'intention de l'enfant, mais pour ce faire, il doit pouvoir appréhender cette chose comme lui résistant, il doit devenir sensible à cette résistance. Ce qui vient à un certain moment à faire défaut pour la psyché est le sein, qui dans l'expérience de l'enfant, a été vécu jusqu'alors comme partie de soi compris comme tout¹⁰². Il est vécu comme résultat de la volonté subjective et ce qui en est réel n'est donc pas encore différencié de ce qui en est imaginaire. Ainsi, comme le mentionne Castoriadis: « il n'y a ici (dans les formations secondaires) “découverte” du sein comme absent qu'en fonction et à partir de l'exigence que rien ne doit être absent¹⁰³ ». Donc cette poussée vers l'autre, que représente l'enclenchement de la phase triadique, n'est possible qu'à partir de l'état de toute puissance du monde monadique où n'existent ni la contradiction ni le déplaisir.

À ce stade, le sein « réel » est subsumé sous l'égide du sein imaginaire. La satisfaction somatique que procure le sein est indissociable de sa représentation que l'*infans* mobilise même en l'absence du sein réel. À mesure que le sein réel manque à l'appel, la psyché colmate dans le fantasme cette absence en jouissant de sa représentation (il y a ici priorité du plaisir de représentation sur le plaisir d'organe), le sein absent comme vide laissé par le besoin somatique est ainsi « négation du sens, mais son soulagement est appréhendé comme une restauration de l'unité totale du sens monadique¹⁰⁴ ».

¹⁰² C'est le sens que Castoriadis donne à la phrase de Freud « je suis le sein ».

¹⁰³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 425.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 442.

À un certain point cependant, le sein se scinde en deux, c'est-à-dire comme bon sein (le sein présent), étayé sur cette satisfaction somatique qui ne peut être ignorée (mais qui n'est pas condition suffisante, qui n'aurait aucune emprise sur le sujet si ce dernier n'avait pas posé un état de satisfaction sans failles pendant la phase monadique), et le mauvais sein (le sein absent). Le sein manquant est donc la première rencontre du « principe de réalité » qui commence à s'immiscer dans la psyché. La perte de sa propre toute-puissance qui lui permettait de vivre son expérience à partir du principe de plaisir occasionne une réarticulation de cette visée qui persistera sous la forme compensatoire de l'évitement du déplaisir. Visant encore malgré tout le sens et le plaisir total, il s'invente un extérieur pour y placer ce qu'il ne peut tolérer à l'intérieur, la source de déplaisir, c'est-à-dire le mauvais sein. Ce mouvement causerait l'expulsion de ce qui résiste hors de lui, permettant ainsi la séparation entre la représentation et une certaine réalité (qui sont en fait deux niveaux de représentation dont l'une s'accorde avec un réel qui résiste à l'intention), ainsi qu'entre un intérieur et un extérieur. Ici, puisque apparaît une représentation indépendante de son intention et mobilisant des affects contraires, commencent à se différencier représentation, intention et affect.

De plus, comme l'affirme Castoriadis, « le sein au départ n'est certainement pas distingué du corps propre, il emprunte, lorsqu'il doit être séparé du corps et être déplacé vers le dehors (...) en tant qu'objet, une partie de l'investissement libidinal narcissique originaire¹⁰⁵ ». L'autre (la mère ou la personne qui joue le rôle de la mère) apparaît ici pour la psyché comme entité distincte de ce qui devient simultanément un moi, par le fait de son contrôle sur le sein, qui change de statut pour devenir le premier pseudo-objet auquel l'*infans* se référera (d'où le nom de la phase triadique - phase dans laquelle un sujet entre en relation aux objets par l'entremise d'un autre). Cet investissement libidinal qui suit le possesseur du sein

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 419. Reprenant Freud, G. W., XVII, p. 115.

fait en sorte que l'autre se voit attribué par la psyché, afin de remplir sa propre exigence de sens, les mêmes propriétés qu'elle s'accordait jusqu'alors: toute-puissance et contrôle total. Avec cet autre tout puissant qui dispose du sein et qui peut donc imposer sa volonté à l'enfant, ce dernier tisse une relation émotive ambiguë à travers laquelle sa jalousie extrême n'est restreinte que par son revers, c'est-à-dire le désir d'être désiré par ce même autre. Il tente ainsi de lui plaire malgré tout afin d'éviter le déplaisir qui est de plus en plus lié aux actions de l'autre. On peut parler ici de l'instauration d'un monde à deux, dans lequel le sujet peut maintenant se concevoir comme objet de l'autre, et dans lequel l'identité autistique de la monade est remplacée par une identité transitive. Dans ce monde à deux le sens est vécu comme « coprésence ». Avec l'apparition d'une causalité indépendante de la volonté de l'*infans* apparaît aussi le germe d'une normativité, et donc s'instaure un surmoi « archaïque » (pré-oedipien), première limite interne assumée par le sujet, qui refoulera sa jalousie. Ainsi la formation du rapport d'objet et de la normativité qu'elle implique reste toujours liée à une ambiguïté affective qui stimule et supporte sa création, pour autant que la psyché arrive éventuellement à reconnaître l'autre non comme un dieu, mais plutôt comme un de ses semblables.

c) La phase oedipienne et l'intégration de l'enfant à la société

Avant de procéder, rappelons que la phase triadique n'efface pas la phase monadique, plutôt, elle s'y superpose, c'est-à-dire qu'elle abolit son effectivité à un certain niveau, mais la conserve aussi dans les profondeurs de ce qui deviendra la première strate de l'inconscient. La monade persiste donc toujours comme fondement imaginaire de notre réalité et comme exigence de sens toujours effective, qu'elle assure en tant que « liant structural » auquel toute signification doit être

ramenée afin d'être effective pour la psyché permettant ainsi un retour à une certaine unité entre elles des significations¹⁰⁶ qui se sont différenciées au cours du développement psychogénétique. La phase triadique signale donc la destitution du monde monadique ou plutôt son confinement dans l'inconscient. À partir du proto-sens total qui régnait, commencent à se différencier des significations qui restent cependant sous le contrôle imaginaire de l'autre. De plus, l'enfant est introduit au langage par cet autre avec lequel il instaure une relation privilégiée, un monde à deux qui implique aussi un langage à deux. Ainsi, le germe de sa propre identité commence à émerger comme objet du désir de l'autre, avec les proto-objets qui se dessinent à partir de leur référence par l'autre, maître de la signification des mots et des actes.

Pour que cette phase soit dépassée, pour que l'enfant abandonne cette conception imaginaire de la toute-puissance de l'autre et de son contrôle sur les significations, l'autre doit pouvoir lui signifier que ni lui ni personne n'est maître des significations de notre monde, et que leur relation, tant privilégiée soit-elle, n'est pas unique, mais bien une relation parmi tant d'autres dans un monde qui est une interconnexion interminable de relations multilatérales. Encore une fois, ici, le sens qui a été attribué au monde triadique doit être destitué, ce qui procède inévitablement d'une réalisation par le sujet que cette situation est en fait hors de son contrôle. Cependant pour qu'il appréhende cette situation comme étant hors de son contrôle, un troisième terme doit être introduit dans le monde de l'enfant et de la mère: le père (ou le tenant-lieu du père). Cette intrusion signalera à l'enfant que la relation à la mère n'est pas unique, par le fait qu'il sera témoin de cette autre relation dans laquelle il n'est pas inclus et sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Ne pouvant plus

¹⁰⁶On peut concevoir la différence entre sens et significations comme opposition entre ce qui unit et ce qui sépare. La signification étant ce qui sépare à partir d'une unité et le sens étant ce qui réunit à partir d'une différenciation. Ils sont donc deux moments complémentaires d'un même mouvement dont la différenciation significative se complexifie au cours du développement psychogénétique.

soutenir son fantasme de toute-puissance et de contrôle des significations à aucun niveau que ce soit, celle-ci se dissoudra dans la matrice de relations (le monde social) vers laquelle pointe la relation entre la mère et le père, dont ce dernier sera le représentant aux yeux de l'enfant.

Suite à cette destitution, la toute-puissance ne peut être transférée au père, elle doit se dissoudre dans le collectif anonyme qu'est la société. Cette nouvelle appréhension psychique du monde, implique une nouvelle appréhension de soi ainsi qu'une réorganisation de la charge affective qui l'accompagnait. C'est donc une grande concession que fait la psyché afin de laisser entrer d'autres entités dans son monde intime, l'enfant, ne pouvant maintenant se voir comme ayant une certaine valeur qu'à partir du regard de ce collectif anonyme, c'est-à-dire dans le spectre du langage. À partir de ce moment qui représente la « reconnaissance des consciences » (Hegel), il arrive à se concevoir lui-même comme un autre et peut ainsi entrer en rapport avec ces autres (par le langage) d'une manière qui dépasse radicalement l'« ajustement complexe d'extériorités réciproques »¹⁰⁷ par lequel les animaux sont connectés entre eux. Et donc se déploie pour lui un monde humain proprement dit, un monde pour-soi de représentations, d'intentions et d'affects, se déployant dans les significations imaginaires sociales supportées par le langage. Pour résumer, dans les mots de Castoriadis:

Comme telle, la rencontre oedipienne dresse devant l'enfant, de manière incontournable, le fait de l'institution comme fondement de la signification et réciproquement, et l'oblige à reconnaître l'autre et les autres humains comme sujets de désirs autonomes, qui peuvent se brancher les uns sur les autres indépendamment de lui jusqu'à l'exclure de leur circuit. Cette situation absolument non maîtrisable est, de ce fait, toujours équivalente à une "castration". De ce fait aussi, elle renvoie définitivement le sujet à des enchainements réels rationnels, achève la constitution du "Moi réel" et établit la barrière du refoulement sous sa forme à peu près définitive. Elle ouvre au

¹⁰⁷ Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 203.

sujet, au-delà du proto-sens dont l'exigence dominera à jamais son inconscient, l'accès au sens comme sens ouvert à la signification proprement dite, comme mise en relation virtuellement interminable, médiatisée par l'autre absolu de la psyché, de la représentation, de l'intention et de l'affect: le *fait* réel ou rationnel, et convoyé par l'institution. Elle établit ce que seront pour le sujet ses modèles et repères identificatoires au sens courant du terme – et cela, en achevant de rendre possibles les processus de sublimation¹⁰⁸.

Le caractère objectif de la réalité apparaît donc à travers cette coordination intersubjective qui permet sa stabilité et sa permanence. On ne peut parler de monde objectif sans parler de société, de culture et de langage. Du point de vue de la psyché, la réalité comme partagée, advient donc à travers sa rencontre avec la dissolution de la toute-puissance dans la société comprise comme n'importe quel autre/tous les autres, suivant la scission du monde à deux où l'autre (la mère) est maître de la signification et donc représente le passage nécessaire afin d'atteindre l'objet. Ici cette référence à l'autre est remplacée, d'après Castoriadis, par une référence aux institutions du *Teukhein* et du *Legein*, qui désignent respectivement l'aspect ensidique du faire et du représenter social, et qui sont les instances par lesquelles sont imposés les schèmes essentiels de la séparation, les catégories qui ont une effectivité dans la société. À travers ceux-ci, l'« intention significative qui n'est que vide déterminé, est comblée par les mots¹⁰⁹ », mais pas par n'importe quels mots, par ceux qui d'après l'institution de la société désignent tel objet, représentation, relation, cause ou affect. C'est à ce stade qu'apparaît la catégorie d'individu social, le sujet pouvant dorénavant se signifier lui-même par les mots du langage. Apparaît aussi la conscience qui résulte de ce mouvement, c'est-à-dire, lorsque la psyché arrive à prendre ses propres processus de pensée comme objet (ce

¹⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 451-452. Pour clarifier la terminologie utilisée, « la sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses « objets propres » d'investissement par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle des « causes », « moyens », « supports » de plaisir » (*Ibid.*, p. 455). Le refoulement serait plutôt défini par le mouvement qui bloque les désirs inconscients incompatibles avec la vie en société, qui les empêche d'arriver à la conscience.

¹⁰⁹ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 176.

qui implique pour Castoriadis l'imagination radicale du sujet dans le sens fondamental de la capacité à poser quelque chose comme quelque chose d'autre).

L'être humain, en tant que pour-soi peut être aussi circonscrit dans sa spécificité par rapport au reste du vivant à partir de cette stratification psychique qui est impliquée par la socialisation de la psyché et le développement psychogénétique qu'elle implique. Ainsi, la représentation, l'intention et l'affect peuvent être différenciés afin de s'accrocher à des significations supportées par des symboles socialement valorisés. Le monde qui se déploie ainsi permet une sphère de liberté inégalée dans le vivant, mais celle-ci vient au prix d'une responsabilité puisque, contrairement à l'animal, pour qui le maintien dans l'existence est assuré par la fonctionnalité de sa biologie, l'humain doit lui-même s'imposer des bornes afin d'assurer son existence et sa perpétuation dans le temps. Mais cela il ne peut l'assurer seul, donc sa liberté vient aussi au prix, non seulement d'une détermination matérielle et biologique, mais sociale, au sens d'une dépendance ontologique aux autres se manifestant dans le langage. Ainsi, le rapport de l'humain à la première strate naturelle, dont son soubassement animal, est un rapport d'étayage, c'est-à-dire qu'en s'appuyant sur cet ordre instauré par le vivant, il se crée un nouvel ordre à un niveau supérieur. La conception néodarwinienne est donc au mieux, hautement insuffisante, puisque rien dans les gènes ne peut rendre compte de cette création absolument originale dans le monde vivant, sans mentionner la capacité humaine à transformer son monde, à faire apparaître l'altérité et ainsi de faire être l'histoire comme développement des sociétés. Nous terminerons donc en précisant quelque peu sur cette limite supérieure (la psyché étant la limite inférieure) de la connaissance sociologique, c'est-à-dire le social-historique comme déploiement de l'imaginaire radical et la capacité au politique qui en est inséparable.

4.3 Société et imaginaire social

Puisque la conceptualisation de la société chez Castoriadis ne constitue pas la visée de ce présent mémoire¹¹⁰, il reste cependant nécessaire d'élaborer quelque peu la logique d'ensemble de cette conceptualisation dans les caractéristiques qui concernent notre problématique principale de la spécificité de l'humain dans le vivant. Ceci nous permettra d'appréhender avec plus de profondeur le mode d'être humain ainsi que d'ouvrir un potentiel dialogue entre les conceptions freitagienne et castoriadienne de la société.

Du point de vue de la psyché, la société est un « collectif anonyme ». Elle se présente à la psyché comme un ordre lui étant extérieur et ayant une emprise sur autrui. Cette interconnexion entre les hommes qui permet l'institution d'une société, d'un monde réellement partagé ayant une fiabilité et une stabilité eux aussi partagées, représente un élément fondamental de la spécificité de l'humain qui en « créant la forme institution, se crée en tant qu'humanité »¹¹¹ ou plutôt, puisque nous avons quelques réserves par rapport à l'utilisation du terme institution¹¹² par

¹¹⁰ D'une part il faudrait un projet de plus grande envergure et d'autre part, ce travail a déjà été élaboré ailleurs. Cf. Blaise Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, Sandre, 2008. Philippe Caumières, *Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007. Gérard David, *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2000.

¹¹¹ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 54.

¹¹² Dont nous croyons nécessaire d'un point de vue sociologique, comme nous l'avons mentionné plus haut, de réserver comme Freitag l'usage du terme institution pour signifier, non pas la rupture entre l'animalité et l'humanité, mais plutôt entre les cultures primitives et traditionnelles dans lesquelles apparaissent des institutions explicites consubstantielles au déploiement d'une sphère de pouvoir et d'un discours de légitimation qui se cristallisent en elles.

Castoriadis, on pourrait dire qu'en instituant une société l'humain s'institue lui-même en tant qu'humanité.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la pensée de Castoriadis se structure autour d'une réflexion sur le social-historique. Ce concept interpelle deux questions qui orientent toute sa pensée : qu'est-ce qui tient ensemble une société ? Et qu'est-ce qui fait surgir des formes de société autres et nouvelles ?¹¹³ Celles-ci sont fondamentales tant pour la pensée de Castoriadis que pour toute compréhension sociologique. C'est à partir de ces questions sur l'unité et la transformation de la société que Castoriadis mobilise sa conception de l'imaginaire radical comme union de l'imagination radicale qui représente le moment individuel du mouvement et de l'imaginaire social qui en représente le moment social.

Pour Castoriadis, la société est tenue ensemble et perpétuée par le partage d'un imaginaire social, c'est-à-dire par un noeud représentatif qui assure le sens des actions et des représentations sociales se manifestant dans la société. Dans les mots de Castoriadis l'imaginaire social assure « l'unité et la cohésion interne du tissu immensément complexe de significations qui imbibent, orientent et dirigent toute la vie de la société et les individus concrets qui, corporellement, la constituent. Ce tissu est-ce que j'appelle le magma des significations imaginaires sociales (SIS), portées par et incarnées dans l'institution de la société considérée et qui, pour ainsi dire, l'anime. »¹¹⁴ L'imaginaire social est ce sur quoi s'accroche la psyché au cours de la phase oedipienne afin de remplacer le proto-sens de la phase précédente par un sens social. Il peut donc être compris comme « puissance de position dans et par le collectif anonyme, de significations imaginaires et d'institutions qui les portent et qu'elles animent – les deux tenant ensemble la société, la faisant être comme

¹¹³ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 276.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 279.

société et chaque fois comme cette société-ci, les deux faisant être des individus comme individus et chaque fois comme ces individus-ci¹¹⁵ ». C'est donc dans et par l'imaginaire social que le sujet appréhende son monde ainsi que lui-même.

De manière analogue, Freitag conceptualise la régulation et la reproduction de la société. Cependant, les SIS qui animent la pratique chez Castoriadis sont, chez Freitag, considérées comme une propriété du symbolique. C'est la médiation du symbolique qui est essentielle chez Freitag, c'est elle qui assure la régulation et la reproduction de la société, et c'est elle qui rend possible une éventuelle transformation de la société. Il y a ici une nuance subtile entre les pensées de Freitag et de Castoriadis. Les deux auteurs pensent la société de façon similaire, c'est-à-dire comme un être-ensemble qui se perpétue dans le temps, conception qui implique un certain rapport entre la fonctionnalité et la création. Cependant, chacun d'eux se concentre sur un de ces moments avec plus d'intérêt. Tandis que la pensée de Freitag se focalise sur le moment fonctionnel de ce mouvement et la contradiction qui peut mener à l'instauration d'une nouvelle fonctionnalité allant de pair avec une nouvelle société, Castoriadis pense plutôt les spécificités du moment de création même.

L'unité de la société implique des significations imaginaires que Castoriadis qualifie de « nucléaires », c'est-à-dire des significations primordiales dont on ne saurait rendre compte et raison¹¹⁶ autour desquelles sont structurées des SIS secondaires. En d'autres mots, les significations imaginaires « nucléaires » sont la base sur laquelle peut s'échafauder toute signification sociale ultérieure, et leur rôle est de « fournir à la psyché du sens diurne »¹¹⁷, de donner un sens aux activités des individus. Les SIS ont donc, selon Castoriadis, une fonction triple, elles structurent

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁶ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 373.

¹¹⁷ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 113.

les représentations du monde en général, désignent les finalités de l'action et établissent les types d'affects¹¹⁸ caractéristiques d'une société¹¹⁹. Il y a ainsi codétermination, de l'individu par la société et de la société par les individus. Dans les mots de Castoriadis : « l'objet social-historique est co-constitué par les activités des individus, qui incarnent ou réalisent concrètement la société où ils vivent. »¹²⁰

En comprenant fondamentalement l'imaginaire radical comme capacité pour l'humanité de faire être des formes à l'intérieur desquelles elle peut habiter le monde, ce concept nous permet de circonscrire l'humain tant dans son aspect individuel comme imagination radicale (comme nous l'avons fait aux point 4.2), que dans son aspect collectif comme imaginaire social. Si l'imaginaire social, que nous devons comprendre comme « position dans et par l'institution de formes/significations que la psyché comme telle est dans l'absolue impossibilité de faire être »¹²¹, permet l'unité de la société, son lien à l'imagination radicale de la psyché fait en sorte que les possibilités impliquées par le tissu de SIS débordent toujours de la fonctionnalité que permet l'imaginaire social et ainsi rend possible la transformation de la société. Les significations imaginaires dépassent les bornes de la société instituée, elles peuvent avoir un rôle instituant en participant à l'instauration d'un nouveau nœud de significations qui structurera une nouvelle société. Mais cela renvoie à une caractéristique fondamentale de la spécificité de l'humain: le fait qu'il institue toujours sa propre nature en instituant une société, et que cette capacité créatrice même implique que sa nature change avec les sociétés, que l'humain se définit chaque fois différemment. Ceci pointe vers le social-historique, comme apparition de l'altérité, et au politique comme modalité non

¹¹⁸ Il faut noter ici qu'une théorisation de l'affect est manquante de la théorie générale du symbolique telle qu'élaborée par Freitag, point qui a grandement participé à notre décision de traiter de ces deux auteurs ensemble.

¹¹⁹ Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance : les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 152.

¹²⁰ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 51.

¹²¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., 1975, p. 455.

seulement de la fondation et du maintien des sociétés, mais de leurs transformations dans le temps, comme caractéristique universelle de l'humanité. Nous sommes ainsi menés à l'imaginaire radical comme union de l'imagination radicale et de l'imaginaire social. Nous reviendrons sur cette idée du politique en conclusion.

Pour terminer sur ce point, chez Castoriadis la société est une structure qui implique un mouvement entre le subjectif et l'objectif à travers lequel le sujet confirme les significations qui l'animent et de ce fait « fait être » la société. De notre point de vue ce mouvement est dialectique, donc à ce niveau il y a une grande similarité entre Castoriadis et Freitag. Ce mouvement entre sujet et société représente ainsi une autre forme du rapport d'objectivation, une autre étape du développement de l'être. Cependant contrairement à Freitag, Castoriadis conçoit la société non comme un ordre symbolique, mais comme un tissu de significations qui mobilise un magma de représentations, d'intentions et d'affects correspondant aux significations propres à la société en question. Une discussion de ces divergences et ressemblances, qui se résume à une étude du rapport entre le concept de symbolique chez Freitag et le concept d'imaginaire chez Castoriadis, sera l'objet du chapitre suivant, dans lequel nous tenterons d'exposer les questionnements qui ont fait surface au cours de cette étude sur la spécificité de l'humain.

CHAPITRE 5

NATURE ET CULTURE CHEZ FREITAG ET CASTORIADIS : ENTRE CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ

5.1 La structure stratifiée de l'objet de la sociologie et les incidences épistémologiques de la critique ontologique du néodarwinisme

Pour résumer, l'étude en parallèle de Freitag et de Castoriadis nous a permis, à travers l'élaboration d'une posture réaliste-dialectique, d'appréhender le déploiement d'une structure qui peut servir de modèle pour circonscrire le mode d'être de toute forme de vie ainsi que pour comprendre les points de continuité et de discontinuité entre ces différents modes d'être. Bien que de manière différente, les deux auteurs étudiés nous ont appris que tout être vivant doit être traité comme une subjectivité qui arrive à se maintenir dans l'existence en instaurant et en perpétuant un rapport d'objectivation, en faisant être un monde pour-soi.

En d'autres mots, à l'aide de Freitag et de Castoriadis nous avons vu que l'être vivant est un sujet, que celui-ci se fait en tant que sujet à travers l'instauration d'un

rapport d'objectivation, que ce rapport se développe au cours des générations et que c'est ce phénomène de développement que nous pouvons nommer l'évolution. Chez Freitag ainsi que chez Castoriadis, l'émergence du vivant procède de l'instauration de ce rapport d'objectivation par lequel ce qui est considéré comme étant non-soi est expulsé vers un extérieur qui permet la création de ce qui deviendra un espace intérieur, d'un « soi », c'est-à-dire d'une première « conscience ». En se séparant ainsi de l'univers de la matière auquel il appartient pourtant, le sujet se raccorde au monde d'une manière nouvelle, dans un rapport, c'est-à-dire à travers une médiation. Comme mentionné, ce rapport au monde évolue et est éventuellement dépassé avec l'émergence de la société. Cependant, cette émergence de la société est en même temps la perpétuation du rapport d'objectivation à travers une forme radicalement nouvelle de médiation, celle de l'intersubjectivité généralisée dans et par laquelle le sujet humain et son monde-objet acquièrent une stabilité et une existence propre. C'est la continuation du développement du rapport d'objectivation appuyé sur cette médiation imaginaire et symbolique que nous pouvons nommer l'histoire.

Ceci implique que, contrairement aux néodarwinistes qui croient que l'évolution est le produit de mutations génétiques triées par la sélection naturelle, l'évolution serait plutôt le produit de l'activité des sujets dans le monde, dépendante des aléas du jeu visant la perpétuation de leur propre expérience. Ceci implique à son tour un renversement dans la compréhension de l'évolution : c'est maintenant le comportement qui devient la catégorie ontologiquement première. Les théories génétiques du néodarwinisme sont donc absolument insuffisantes à « rendre compte et raison » du fait de l'évolution des espèces qui, fondamentalement, est une conception métaphysique, un méta-récit, qui permet de faire sens de la réalité. Au mieux, les gènes sont la trace laissée par ce développement, ils permettent de retracer la filiation des espèces.

Concernant l'humain, les gènes permettent d'inclure l'Homme dans le vivant sans toutefois arriver à circonscrire sa spécificité. C'est pour cette raison qu'une perspective dialectique est nécessaire lorsqu'il est question de la spécificité de l'humain, ce n'est que dans et par la compréhension de son rapport d'objectivation radicalement différent du reste du vivant que peut être circonscrite l'humanité. Ainsi, pour terminer sur ce point, les théories néodarwiniennes ne se préoccupent que d'une part très restreinte du phénomène de l'évolution tout en affirmant que seules leurs connaissances sont valides. Ceci entraîne une vision très restreinte de l'humain qu'il était dans nos objectifs de dépasser. Nous ne persisterons pas sur cette critique du néodarwinisme qui a été élaborée en profondeurs par d'autres¹²². De manière plus importante pour nous, c'est une critique ontologique et donc nécessairement aussi épistémologique qu'il nous importera maintenant d'élaborer à partir de notre synthèse entre les pensées de Michel Freitag et de Cornelius Castoriadis.

En acceptant une complémentarité entre ces penseurs, il nous est possible de concevoir la connaissance et la réalité elle-même comme étant stratifiées (que ce soit comme « niveau de conscience » ou comme « pour-soi »). Toute forme d'objectivation du monde représente ainsi une strate de l'être. À travers le développement de ce rapport d'objectivation (dont les grandes phases sont l'évolution, la psychogenèse et l'histoire) les modalités d'objectivations antérieures ne disparaissent pas, mais sont perpétuées dans les rapports d'objectivation ultérieurs. Les premières perdurent comme condition de possibilité des deuxièmes, comme partie intégrale de cette nouvelle manière d'objectiver à un niveau supérieur. Puisque connaître présuppose tant une connaissance de l'objet

¹²² Éric Duhaime, « Le vivant, conceptions génétique et phénoménologique », in *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*, sous la direction de Benoît Coutu, Montréal, Carré Rouge, 2008, p. 137-161.

qu'une connaissance de cette entité qui connaît (le sujet), notre position comporte des implications épistémologiques par rapport à la connaissance sociologique et à la connaissance en général. Nous préciserons donc maintenant quelque peu sur ces incidences épistémologiques de notre critique ontologique du néodarwinisme qui consiste à concevoir l'univers des objets pouvant être connus comme étant stratifié.

En appréhendant l'humain comme une « machine de gènes » et en situant l'individualité au niveau des gènes, Dawkins fait plusieurs erreurs conceptuelles. Non seulement fait-il violence à la conception de la subjectivité, mais il confond sa position épistémologique scientifique avec une posture ontologique qu'il n'assume pas théoriquement. C'est-à-dire que, parallèlement au dualisme ontologique du sens commun auquel elle mène inévitablement, cette position même fait émerger une posture ontologique intenable. En éliminant l'aspect métaphysique de la question (tout en tenant paradoxalement à se prononcer sur le sens que peuvent supporter les faits scientifiques), la nature de la réalité est réduite à être comprise de manière strictement scientifique, c'est-à-dire comme étant potentiellement exhaustivement connaissable, dans ce cas-ci par l'entremise des gènes. De plus, en évitant de faire le travail ontologique et épistémologique nécessaire pour situer les différents objets et strates objectives du monde, qui permettrait aux scientifiques de dire : « voici ce que nous étudions et voici le type de connaissance que cela nous permet », les néodarwinistes engendrent, par rapport au statut des connaissances, une confusion ontologique qui devient difficile à désembrouiller¹²³. La position ontologique que nous opposons à celle impliquée, bien que de façon inavouée, par le néodarwinisme, suppose une stratification de la réalité tant au niveau de la matière que du vivant et de la culture, une stratification des types de connaissance de chacune de ces strates et de toutes les strates intermédiaires. Donc, le premier point

¹²³ Celles-ci se compliquent d'autant plus avec la tentative de Dawkins d'expliquer la culture à partir des « memes », concept basé sur le mécanisme des gènes, mais appliqué à des éléments culturels (mots, expressions...). Voir Dawkins, *The Selfish Gene*, *op. cit.*, chapitre 11.

de notre critique se résume à noter cette confusion des strates de l'objet et des types de connaissances que chacune implique. C'est principalement sur ce point que Dawkins se trompe en situant l'individuel au niveau du gène. Même s'il a déjà représenté un « niveau de conscience », le gène a éventuellement été relayé à un niveau inférieur dans lequel il agit encore, mais de façon subjuguée au niveau supérieur qui s'est instauré à partir de lui. En d'autres mots, lorsqu'on commence à étudier une autre strate, le gène perd nécessairement sa fonction explicative.

Dawkins prend néanmoins son objet d'étude (le gène) et en fait la clef de compréhension de toutes autres strates. Similairement, François Lassagne écrit, dans un article de la revue populaire *Science & vie*, que les penseurs contemporains ont « percé le secret de la diversité des formes du vivant¹²⁴ »! Cependant, l'auteur de l'article relègue la diversité des formes du vivant à des règles géométriques renvoyant la compréhension de cette diversité à des lois physiques. Ceci contient évidemment une part de vérité si on garde en tête la posture ontologique de la stratification de l'être, cependant la position même de Dawkins revient contre lui dans le sens où Lassagne soumet ici la strate biologique (et la conception du gène qui lui appartient) à la strate inférieure de la physique, c'est-à-dire aux lois de la matière. D'une façon ou d'une autre, de notre point de vue, cette position épistémologique scientifique réduit l'émergence de l'humain à un hasard dicté par des lois physico-chimiques, et donc elle reste insuffisante.

Dans le même ordre d'idées, la réalité dépasse toujours les schèmes de son appréhension rationnelle. La raison de ce décalage est que, comme le dit Castoriadis, « il n'y a pas dans la nature d'information pour le vivant¹²⁵ », il n'y a que de l'information pour-soi qui n'existe que parce que ce qui est venu « choquer »

¹²⁴ François Lassagne, « Ainsi crée la nature », *Science & vie*, no 1121, février 2011, p. 40-51.

¹²⁵ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p. 537.

le vivant est mis en forme par lui, est intégré au monde pour-soi que s'érige le sujet devenant ainsi de l'information pour-lui. Toute forme de vie possède sa propre clôture informationnelle qui est inaccessible par d'autres selon les termes que l'être en question a posés. Cette information ne peut exister que pour l'être qui l'a créée en réponse à ce qui l'a « choqué ». Évidemment, ce qui a « choqué » le sujet en question peut être appréhendé par d'autres sujets, mais seulement selon leur propre mise en forme du monde, à partir de leur propre pour-soi. Ainsi, chaque objet réel peut se laisser appréhender selon autant de facettes différentes que le nombre d'êtres qui tentent de l'appréhender. Du point de vue de celui qui l'étudie, c'est une multiplicité de mondes qui forme la réalité, dont la majorité est inaccessible par nous. En tant qu'humains, nous n'avons accès qu'à ce qui se présente à nous, c'est-à-dire dans notre propre mode d'objectivation symbolique.

De façon plus précise, la réalité serait un embranchement interminable de mondes pour-soi coexistant dans un équilibre où chacun de ces mondes est dépendant de son rapport à tous les autres. Chaque sujet est lui-même stratifié, composé d'un magma de « niveaux de conscience » (dans ce sens, il est juste d'utiliser la formulation castoriadienne de « magma » pour désigner cette stratification impossible à démêler qui compose toute subjectivité). C'est à cause de cette nature magmatique des objets connaissables que la position néodarwinienne de l'évolution doit laisser des parts d'ombres dans son modèle, dont le hasard des mutations et de la sélection naturelle. Ceci résume le deuxième point de notre critique qui affirme que la réalité naturelle et sociale ne peut être exhaustivement connaissable puisque la majorité de l'« information » existant dans la réalité nous est inaccessible.

Cette manière de concevoir la réalité s'applique aussi à l'humain dans son développement psychogénétique et historique. À chaque phase de la psychogenèse

s'effectue une liaison particulière entre la représentation, l'intention et l'affect. Comme nous l'avons élaboré en détail plus haut, le monde pour-soi établi à chaque phase est une appréhension du monde et de soi par la psyché, phase qui est dépendante d'une structure particulière de représentations, d'intentions et d'affects ainsi que d'un rapport particulier à autrui. Les émotions établies à un niveau deviennent intenables lorsque confrontées à la réalité sociale, leur ambiguïté subséquente stimule le dépassement du niveau en question par le passage à un autre niveau. Ces ambiguïtés émotives persistent malgré tout comme strates de l'inconscient. Nous pouvons donc affirmer que chaque sujet social est un magma en soi, c'est-à-dire qu'il est une stratification d'émotions, d'intentions et de représentations impossibles à démêler, puisque, même après la phase oedipienne (qui marque la « reconnaissance des consciences »), le sujet est constamment appelé à faire valoir l'aspect social de son existence dans la psyché et de canaliser les exigences psychiques de manière sociale.

La connexion intersubjective des humains entre eux met en médiation toutes ces mises-en-monde psychiques pour permettre un espace commun de référence, non sans décalages inévitables entre les différentes interprétations effectuées par les différents sujets. Chaque société (comprise comme forme spécifique de cette connexion intersubjective) cristallise ainsi une liaison particulière entre les représentations, les intentions et les affects qui, similairement au développement psychogénétique, persistent toujours aussi lorsqu'une nouvelle cristallisation s'effectue avec l'instauration d'une nouvelle société¹²⁶. C'est dans ce sens que Castoriadis nomme la société un tissu significatif, un magma dans lequel la représentation, l'intention et l'affect oscillent entre l'universel de l'ordre

¹²⁶ C'est pour cette raison que l'étude étymologique d'un mot peut nous offrir une compréhension sociologique féconde. Le mot contient toujours en lui ce magma de significations qui se sont stratifiées en même temps que les sociétés qui les ont portées.

symbolique et le particulier de la psyché ainsi qu'en rapport continuuel avec les vestiges des cristallisations antérieures.

5.2 La rencontre entre Freitag et Castoriadis : ébauche d'une appréhension du rapport entre imaginaire et symbolique

À travers notre tentative de dépasser les approches réductrices de l'Homme et le dualisme commun qui en résulte, de mémoire a fait émerger un questionnement sur le rapport entre les concepts de symbolique et d'imaginaire. Comme le dit Freitag, une telle rencontre « s'inscrit dans une analyse générale portant sur la nature spécifique de l'humain¹²⁷ ». C'est une telle entreprise que nous avons proposée d'effectuer au cours de ce mémoire, entreprise qui nous a permis d'établir une position ontologique réaliste que nous avons opposée à l'ontologie nominaliste impliquée par le néodarwinisme. Derrière cet intérêt pour la spécificité de l'humain compris dans l'optique d'une continuité et d'une discontinuité par rapport aux autres formes du vivant, se profile donc un questionnement sur les concepts de symbolique et d'imaginaire qui sont représentés par chacun des auteurs traités. Ainsi, les idées présentées ici ne sont pas rigoureusement définies, elles représentent plutôt des ébauches qui nous permettent de tracer des sentiers afin de pouvoir pénétrer adéquatement cette problématique¹²⁸.

¹²⁷ Michel Freitag, 2008, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol.6, no. 8, p. 5.

¹²⁸ Il serait intéressant de poursuivre cette problématique de manière plus approfondie dans un projet de doctorat.

a) Freitag et Castoriadis : considérations épistémologiques

Avant d'entamer ce dernier point, disons quelques mots sur ce que nous pouvons retenir de cette rencontre entre Freitag et Castoriadis, sur l'avantage de traiter ces deux auteurs ensemble et sur la manière par laquelle ils se complémentent et se démentent. Tandis que Freitag nous offre un solide système formel d'interprétation de la réalité naturelle et humaine sous la forme des rapports d'objectivations (sensori-motrice, symbolique et formalisée) et des modes de reproductions (culturel-symbolique, politico-institutionnel et opérationnel-décisionnel), Castoriadis préconise une attitude théorique à travers laquelle la réalité dépasse toujours les schèmes auxquels la pensée veut la soumettre. Il nous permet ainsi d'appréhender des régions de l'être que la pensée héritée soit évite, soit aplatit en les analysant de manière trop formelle. Castoriadis analyse les objets difficilement atteignables de ces régions en élaborant leurs modes d'être et le mode de leur appropriation théorique. Il appréhende ces objets en tant que « magmas », c'est-à-dire en tant que formes toujours mouvantes dont les limites sont difficiles à circonscrire.

Les deux auteurs s'entendent jusqu'à un certain point sur cette conception du rapport entre connaissance et réalité dans laquelle la formalité imposée à la réalité est toujours insuffisante, mais nécessaire. Même si la réalité « déborde » toujours d'elle-même, on peut l'appréhender, mais seulement à travers une certaine formalité¹²⁹. Par exemple, en ce qui nous concerne, l'imaginaire est bien réel, mais il doit se cristalliser dans le symbolique pour être capté, il doit être traduit en mots

¹²⁹ Ici nous faisons face à la problématique tentative de dépasser cette nécessaire formalité en trouvant une « forme informelle » (comme dans l'œuvre des penseurs de l'école de Francfort, dont particulièrement Adorno). Nous croyons qu'une issue à cette problématique peut être trouvée dans la pensée du philosophe Slavoj Žižek qui, tout en acceptant la nécessité de la formalisation, appréhende ses objets comme ayant une ombre spectrale représentant les effets que la formalité ne peut capter à son niveau propre. Voir Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007.

ou en images. Cependant, ce qui différencie chaque auteur, c'est l'endroit où ils situent la nécessité de la conceptualisation. Pour Castoriadis, il est suffisant de traiter d'objets en tant que magmas, ce qui est insuffisant pour Freitag. La force de Freitag réside donc dans cette conceptualisation très féconde et explicative. Tandis que la force et la faiblesse de Castoriadis résident dans sa posture épistémologique du dépassement perpétuel (impliquée dans son ontologie de la création). Bien que la pensée de Castoriadis nous permette d'appréhender des régions d'être difficilement atteignables, celle-ci servant ainsi de mise en garde épistémologique contre la complexité infinie de la réalité, le cadre formel de Freitag reste nécessaire pour une compréhension sociologiquement rigoureuse et aussi pour donner leur pleine valeur aux conceptions de Castoriadis.

b) L'imaginaire et le symbolique

Malgré leurs divergences théoriques, nous avons tout de même établi un pont entre les pensées de Castoriadis et Freitag par l'entremise du rapport d'objectivation, nous avons situé l'imagination du vivant dans le schéma du rapport d'objectivation et ainsi nous avons pu la comprendre comme capacité fondamentale à « faire être des formes ». Nous pourrions donc maintenant élaborer les conséquences de cette rencontre en ce qui concerne ce questionnement sur l'imaginaire et le symbolique, chaque concept étant privilégié par un des auteurs : l'imaginaire chez Castoriadis et le symbolique chez Freitag. Bien que ce mémoire ne porte pas spécifiquement sur cette question, la rencontre entre Freitag et Castoriadis nous a permis d'éclairer cette relation ambiguë entre l'imaginaire et le symbolique ainsi que d'ouvrir des pistes de recherche pouvant l'éclairer d'autant plus.

Ce projet s'inscrit donc dans une tentative de concevoir l'imaginaire de manière sociologiquement conséquente tout en tentant de ne pas substantifier des éléments auxquels nous n'avons pas accès (la conscience, la psyché et aussi les concepts d'imaginaire et d'imagination), d'où l'importance de comprendre leur rapport au symbolique, puisque ce n'est que par le symbolique que nous pouvons avoir « contact » avec ces éléments. Considérant le fait que les images et les imaginaires auxquels elles se réfèrent sont partout présents dans la société contemporaine (on n'a qu'à penser à la publicité pour comprendre l'ampleur de cette présence), et qu'à travers eux se manifeste une volonté d'orienter les actions humaines, nous croyons qu'une appréhension sociologiquement rigoureuse de l'imaginaire est d'une importance première aujourd'hui. Ce projet représente ainsi un premier pas vers un rapprochement entre les concepts de symbolique et d'imaginaire qui permettrait, selon nous, d'appréhender l'imaginaire de manière conséquente, c'est-à-dire en l'appuyant sur des conceptions théoriques solidement établies.

Nous dirons d'emblée que le symbolique et l'imaginaire désignent chacun une facette de l'objet qu'il nous intéresse d'étudier : la médiation qui lie tout en différenciant tous les humains entre eux-mêmes et leur monde. Si le symbolique est ce qui se présente à nous, s'il est la manifestation concrète de cette médiation, l'imaginaire est ce qui le sous-tend. L'imaginaire est le lieu des potentialités symboliques avant leur fixation en une structure stable (symbolique) pouvant être partagée afin de régir la vie sociale. En d'autres mots, le symbolique est de l'imaginaire concrétisé dans et par son insertion dans cet espace intersubjectif qu'est la culture. Inversement, la concrétisation même de ce qui était imaginaire, sa symbolisation, étant ainsi soumise au regard de tous, ouvre toujours un autre univers de potentialités. Il s'ensuit que de notre point de vue l'imaginaire et le

symbolique sont indissociables tant dans la réalité que dans l'analyse théorique. En d'autres mots, nous concevons la complexe relation entre le symbolique et l'imaginaire comme une codépendance ontologique, chacun ne pouvant être sans l'autre. Ainsi, il est évident que pour les auteurs concernés, le concept privilégié par chacun incorpore l'autre. Nous considérons que la discordance entre Freitag et Castoriadis serait donc moins un problème d'incompatibilité qu'un problème de manque de précisions conceptuelles dont le travail de clarification nous incombe. À travers cette rencontre, la portée que chaque auteur attribue à l'imaginaire ou au symbolique est nécessairement limitée afin que le niveau auquel chacun d'eux opère soit adéquatement circonscrit.

Dans son texte *Imaginaire épistémique et imaginaire politique* (un des derniers textes publiés avant sa mort), Freitag s'attaque à ce problème du lien entre imaginaire et symbolique. Dans ce texte Freitag conçoit que la capacité imaginaire de l'humain provienne de son lien à l'expressivité sensible du vivant. Dans un certain sens ceci est vrai, mais dans un autre sens il ne l'est que superficiellement, puisque avec l'émergence de l'humain émerge aussi l'imagination humaine et l'imaginaire qu'elle rendra possible. Cependant, cette imagination est d'une nature complètement autre que l'imagination organique et animale. En d'autres mots, l'imagination proprement humaine a un rapport certain avec l'imagination sensible du vivant, mais elle n'est pas déterminée par lui plus que ne l'est le symbolique par le sensori-moteur. L'imagination radicale prend sa propre forme, elle entraîne ses propres conséquences et joue à un autre niveau.

Or, comme nous l'avons vu avec Castoriadis, l'imagination radicale émerge comme psyché humaine seulement à partir du moment où l'objectivation animale (sensori-motrice) n'arrive plus à sceller le mouvement du maintien de soi dans l'existence, elle émerge à partir du moment où l'objectivation animale perd sa

fonctionnalité. Ici l'entité en question fait face à une situation urgente dont elle doit trouver une issue afin de survivre. Cette issue est la culture, elle est l'instauration d'un ordre symbolique. Dans la pensée psychanalytique (Lacan, Žizek), cette perte de la fonctionnalité animale représente une tombée dans la négativité. Elle représente la perte de l'ancrage ontologique qui est condition de possibilité de l'institution d'un monde humain. Ce qui se cache sous le symbolique n'est pas un animal, mais une entité qui n'est même pas un animal, qui d'un point de vue ontologique est moins qu'un animal. Donc, contrairement à la notion populaire en sociologie dans laquelle l'humain est considéré comme un animal socialisé, un animal dont les tendances agressives auraient été réprimées, ce dernier serait en fait un animal « raté », voir ontologiquement incomplet. Évidemment ce qui reste d'animalité en l'Homme (les strates d'objectivations organiques et sensori-motrices) sont les bases sur lesquelles l'humain se reconstruit un ordre — et sur ce point, Freitag a raison, à l'instar de Pichot qui affirme que ces strates servent à l'humain de modèle « ontologique/logique » — cependant, il ne pourra le faire qu'à partir de ce moment négatif de la perte de son animalité.

Nous pouvons postuler que ce moment négatif est le moment où règne la monade psychique, l'état premier du sujet humain où la rupture d'avec la matière instaurée avec le vivant est posée comme comblée par la psyché, comblée dans le fantasme de toute-puissance qui lui est propre. Et ce sont les désirs consubstantiels à cette toute-puissance imaginaire qui doivent être réprimés au cours de la psychogenèse. L'imagination proprement humaine, l'imagination radicale de la psyché, est ce qui persiste de la psyché présocialisée, elle refuse toute limite. En tant que strate réprimée, mais toujours présente chez le sujet social, elle permet de s'extraire de la réalité effective (de la société instituée) pour imaginer d'autres mondes possibles (ou pour délirer). L'imagination ne peut ainsi être appréhendée que comme un moment de l'objectivation symbolique. À ce moment négatif,

l'humain trouve son complément dans l'imaginaire social qui est ce qui permet, comme nous l'avons cité plus haut, de faire être des formes que la psyché ne peut faire être par elle-même. Nous pouvons nous demander pourquoi la psyché ne peut pas les faire être par elle-même. La réponse étant que l'imaginaire social ne peut être que dans l'espace ouvert par la reconnaissance des consciences. Celle-ci étant une capacité créatrice sociale, elle n'a aucun équivalent dans le monde animal. L'imaginaire proprement humain, doit alors être située au-delà de la reconnaissance des consciences.

L'imaginaire est ainsi compris comme moment de l'instauration et de la reproduction de la société (dans ce sens, toute idéologie est d'une certaine manière imaginaire). Consubstatiellement, le concept d'imaginaire permet de comprendre la transformation des sociétés puisqu'il est une condition de possibilité de toute institution, de la concrétisation de toute forme symbolique. C'est dans cet espace de l'imaginaire que peut être imaginé un autre monde. Donc, l'imaginaire est aussi un moment nécessaire de la compréhension du politique que Castoriadis définit comme étant « la mise en question de l'institution effective de la société¹³⁰ », objet qui se profile toujours derrière un questionnement sur la nature humaine.

¹³⁰ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit, p. 384.

CONCLUSION

Liberté et déterminations

En guise de conclusion, ce que nous nous sommes proposé d'effectuer au cours de ce mémoire était tout simplement de circonscrire ce qui est signifié au juste lorsque le terme « humain » est employé aujourd'hui. Ceci a été fait en se concentrant sur la pensée de deux auteurs en particulier, Michel Freitag et Cornelius Castoriadis. Nous avons ainsi pu offrir un point de vue qui permet de critiquer le réductionnisme positiviste auquel le néodarwinisme participe. L'importance de cette critique est non seulement théorique et ontologique, mais aussi normative puisque derrière tout questionnement sur la nature humaine se profile inévitablement un enjeu normatif qui est celui de la nature de la liberté humaine. Dans les faits, toute théorie qui implique une conception de l'humain est toujours normative au sens où la nature humaine, étant dialectique, implique que tout discours puisse influencer le cours de la vie sociale. Plus simplement, l'humain compris comme civilisation devient, jusqu'à un certain point, ce qu'il se conçoit être. Cette présente tentative d'appréhension de l'humain n'est pas exempte de ce mouvement.

L'enjeu derrière ce travail était donc de comprendre la nature de la liberté humaine. Cependant, nous avons tenté de la comprendre ni de façon trop restreinte

comme détermination totale par les gènes, ni de façon unilatérale comme absence de toute contrainte, mais plutôt de la comprendre de façon dialectique. C'est-à-dire que nous avons pris comme tâche de la comprendre dans son rapport à sa face opposée, mais nécessaire: la détermination. Nous avons ainsi tenté à travers ce projet d'étudier toutes les strates de déterminations qui sont en même temps les conditions de possibilités de la liberté humaine, que ces déterminations se situent aux niveaux matériels, vivants, psychiques ou culturels. Ce point de vue dialectique nous montre que ce que nous pouvons considérer comme étant la liberté est toujours relative aux déterminations desquelles elle veut se défaire, mouvement qui implique l'instauration de déterminations à un autre niveau. Donc, ce point de vue nous montre que chaque libération consiste en l'instauration d'une nouvelle strate de déterminations, que l'être s'ancre dans un nombre grandissant de médiations (ou de déterminations) comme condition de l'accroissement de sa liberté.

Le respect des formes: vers une nouvelle éthique de la responsabilité

La conception libérale de la liberté comme émancipation de toute contrainte, populaire dans le sens commun ainsi qu'en sciences humaines, est non seulement impossible, elle est une démesure de la volonté humaine que nous ne pouvons nous empêcher d'associer à la démesure du fantasme de toute-puissance propre à la psyché monadique. La démesure inhérente à cette incompréhension de la nature stratifiée de l'humain et de la réalité vivante nous oblige à nous y opposer en proposant une conception plus raisonnée de la réalité naturelle et sociale. C'est-à-dire qu'à travers notre position, nous pouvons appréhender la liberté humaine non comme une recherche illimitée visant la destruction de toutes déterminations, mais plutôt comme liberté d'instaurer des déterminations, ou comme l'implique

Castoriadis dans son utilisation du terme autonomie (*auto-nomos*), d'instaurer des normes qui ancrent l'humain dans l'existence. Notre position accepte la dépendance du monde humain sur toutes les strates qui la composent et qui la supportent. Dans les mots de Freitag, comme nous l'avons répété de différentes manières au cours de ce mémoire :

C'est essentiellement à travers la propre capacité de perception des formes que possède tout être vivant que se manifeste à lui cette norme qui régit son être dans son agir même, dans la mesure où tout son rapport avec le monde extérieur est justement médiatisé par cette perception des formes et par la manière dont elle est déjà préstructurée dans ses organes, dans ses instincts, de même que par son apprentissage propre¹³¹.

Ceci montre une fois de plus la précarité de l'équilibre de la réalité vivante et humaine dans laquelle chaque monde pour-soi est dépendant de tous les autres. On pourrait ici se questionner sur les effets qu'aurait la destruction d'une de ces strates sur lesquelles s'étaye le monde humain? Ceux-ci sont évidemment impossibles à prédire et encore moins à contrôler. On ne peut que rester humble face à cet embranchement infini de mondes pour-soi que représente la réalité. À l'instar de Freitag, tel qu'il le propose dans le texte cité, nous devons reprendre le « principe de responsabilité » élaboré par le philosophe Hans Jonas et l'appliquer dans l'optique de la position ontologique du développement de l'être que nous avons exposée au cours du présent mémoire. Ainsi, la seule position humaniste et écologiste possible est celle du respect de ces formes sur lesquelles notre monde naturel et social s'appuie.

Cette conception libérale de la liberté comme absence de toute contrainte se manifeste concrètement dans le système économique dont le déploiement actuel

¹³¹ Michel Freitag, « La société informatique et le respect des formes », *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota Bene, 1998, chapitre IV, p. 315-316.

précarise le monde naturel et symbolique, d'où l'importance de faire valoir ce principe de responsabilité guidé par le respect des formes. Cependant, la manière d'assurer le respect des formes, afin d'empêcher le naufrage du monde humain dans la démesure et afin de permettre à l'ordre symbolique de se perpétuer, doit toujours être politique. C'est-à-dire qu'elle doit viser le mode de reproduction de la société. C'est à ce niveau politique, à travers lequel l'humain assume le poids de sa propre existence sur cette planète, que ce dernier peut arriver à instaurer de nouvelles formes, ce qui implique la conservation de toutes les strates de formes antérieures. Anisi, cette création de formes nouvelles est un dépassement de lui-même par l'humain. Dans le même ordre d'idées, citons Freitag :

C'est au-delà d'elle-même que l'humanité doit, aujourd'hui comme toujours, chercher son « salut » et le sens de son existence. Mais il n'est peut-être pas nécessaire qu'elle se les fasse révéler, elle peut apprendre à les voir directement, et elle le peut au moment même où elle peut voir qu'elle est capable de détruire ce qui fait le sens et la richesse de la vie : la synthèse irremplaçable qu'est le monde, et la synthèse de la culture à travers laquelle nous y avons accès. C'est dans ces synthèses et dans leur correspondance que réside la contrainte objective qu'expriment les normes qu'il nous appartient de respecter d'une manière qui peut être réfléchie¹³².

En tant qu'humain nous profitons d'une sphère de liberté inégalée dans le vivant, mais avec cette liberté vient une responsabilité par rapport à nous-mêmes et par rapport au monde que nous habitons. Il faut donc rester honnête face à cette liberté et savoir reconnaître ce que nous pouvons changer et ce que nous ne devons pas changer. Ontologiquement l'Homme s'impose ses propres normes, qui se manifestent de mille et une manières dans les différentes sociétés à travers différentes époques. Il peut abolir ces normes qui lui permettent de se maintenir dans l'existence et transformer son monde, mais toujours au prix de devoir en instaurer de nouvelles. Comme le dit Castoriadis, ici nous touchons du doigt « [...] »

¹³² Ibid., p. 329.

la question de la norme essentielle de la démocratie : l'évitement de l'*hubris*, l'autolimitation¹³³ ».

¹³³ Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance : les carrefours du labyrinthe 4*, op. cit., p. 84.

BIBLIOGRAPHIE

Arendt, Hannah. 1981. *La vie de l'esprit*. Paris : Presses Universitaires de France, 571 p.

Bachofen, Blaise, Sion ELBAZ et Nicolas POIRIER (dir.). 2008. *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*. Paris : Sandre, 289 p.

Bimbenet, Étienne. 2004. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris : J. Vrin, 322 p.

Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 538 p.

———. 1978. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, 413 p.

———. 1986. *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Seuil, 454 p.

———. 1990. *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe 3*. Paris : Seuil, 277 p.

———. 1996. *La montée de l'insignifiance : les carrefours du labyrinthe 4*. Paris : Seuil, 292 p.

———. 1997. *Fait et à faire : les carrefours du labyrinthe 5*. Paris : Seuil, 281 p.

———. 1999. *Figures du pensable : les carrefours du labyrinthe 6*. Paris : Seuil, 303 p.

———. 2002. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Paris : Seuil, 496 p.

- . 2007. *L'imaginaire comme tel*. Paris, Hermann, 162 p.
- Caumières, Philippe. 2007. *Castoriadis. Le projet d'autonomie*. Paris : Michalon, 122 p.
- Clain, Olivier. 1997. « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective ». *Société*, no. 17, p. 1-24.
- Coutu, Benoît (dir.). 2007. *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*. Montréal : Carré Rouge, 211 p.
- Cyrulnik, Boris, Karine Lou Matignon et Frédéric Fougea. 2001. *La fabuleuse aventure des hommes et des animaux*. Paris : Hachette Littératures, 150 p.
- Cyrulnik, Boris et Edgar MORIN. 2000. *Dialogue sur la nature humaine*. Paris : Aube, 92 p.
- Cyrulnik, Boris. 1989. *Sous le signe du lien*. Paris : Hachette Littératures, 319 p.
- . 2006. *De chair et d'âme*. Paris : Odile Jacob, 255 p.
- . 2001. *L'ensorcellement du monde*. Paris : Odile Jacob, 304 p.
- David, Gérard. 2000. *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*. Paris : Michalon, 201 p.
- Dawkins, Richard. 2009. *The Greatest Show On Earth, The Evidence For Evolution*. New York : Free Press, 470 p.
- . 1976. *The Selfish Gene*. New York : Oxford University Press, 224 p.
- Filion, Jean-François. 2006. *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*. Québec : Nota bene, 324 p.
- Freitag, Michel. 1986. *Dialectique et société*. t.1. *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal : St-Martin / Lausanne : L'Âge d'homme, 296 p.
- . 1986. *Dialectique et société*. t.2. *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal : St-Martin / Lausanne : L'Âge d'homme, 443 p.

———. 2002. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 433 p.

———. 1989. « La nature de la technique et le problème normatif posé par son émancipation contemporaine dans le technologisme et le technocratisme ». *Société*, no. 4, p. 7 à 94.

———. 1993. « La conscience. Présentation critique de l'ouvrage de Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* ». *Cahiers de recherche du GIÉP*, no. 18, 70 p.

———. 1998. « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale : perspectives théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal, no. 33, p. 181-217.

———. 2008. « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique ». *Cahiers des imaginaires*, Montréal : Gripal, vol. 6, no. 8, 71 p.

———. 1998. *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Québec: Nota Bene, 368 p.

Gilligan, James. 1997. *Violence: reflections on a national epidemic*. New York, Vintage Books, 306 p.

Jonas, Hans. 2001. *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Bruxelles : De Boeck, 288 p.

Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 597 p.

Lepeltier, Thomas. 2007. *Darwin hérétique. L'éternel retour du créationnisme*. Paris : Seuil, 249 p.

Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 401 p.

Nantel, Lyne. 2010. *Conception du rapport individu/société: distinctions fondamentales entre les concepts d'institution et d'organisation*. Mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM, 106 p.

Pichot, André. 1991. *Petite phénoménologie de la connaissance*. Paris : Aubier, 222 p.

Uexküll, Jacob von. 2004. *Mondes animaux et mondes humains*. Paris : Agora Pocket, 188 p.

Zizek, Slavoj. 1996. *The indivisible remainder: on Schelling and related matters*. Londre : Verso, 248 p.

———. 2007. *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*. Paris : Flammarion, 540 p.